السهروردي المقتول!
وفلسفته الإشراقية

د. ثائر علي الحلاق(*)

(*) مدرس بقسم العقائد والأديان، كلية الشريعة، جامعة دمشق، الجمهورية العربية السورية.

ملخص البحث:

نحاول – في هذا البحث – أن نجيب على التساؤلات الآتية: من هو شهاب الدين السهروردي (اسمه ونسبه، محنته في حلب، سبب قتله)؟ وما هو معتقده؟ (موقفه من الكتاب والسنة) ونعرض لمؤلفاته (كتبه الأساسية، رسائله: صغيرة الحجم، رواياته الرمزية، بعض شروحه على الكتب القديمة، أدعيته وأوراده)، وإشكالية الولاء عنده (فلسفته فارسية زرادشتية أم إسلامية)، ونفصل القول في حكمة الإشراق (معناها، ومصادرها)، ومبادئها الأساسية (نور الأنوار، الملائكة، الطبيعيات، النفس والمعاد، الإمامة، الشر الطبيعي)، ثم أتحدث عن مكانة النقد في فلسفته (نقد المنطق الأرسطي، نقد المشائية، موقفه من بعض العقائد والفلسفات الأخرى) ثم نذيل البحث بالكلام عن الفلسفة الإشراقية بعده، وأهم النتائج التي توصلنا إليها.

المقدمة:

يرى بعض مؤرخي الفلسفة أن تيار الفكر الفلسفي المشائي قد أخذ بالانكماش والانزواء بعد نقد أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) للفلاسفة في كتابه المشهور "التهافت"[١]، وقد أعلى من شأن هذا النقد بعض الظروف السياسية التي تجلت في سقوط دولة الفاطميين آنذاك، ومن ثم انطفاء جذوة المذاهب الباطنية واضمحلالها، وقد أدى ذلك ـ مع عوامل أخرى ـ إلى دخول الفلسفة في المشرق مرحلة الضمور والسبات، في الوقت الذي واصل فيه الفكر الفلسفي المشائي انتشاره في الغرب الإسلامي على يد ثلاثة من أبرز أقطابه: (ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد)، وقد اجتهد هذا الأخير في "تهافت التهافت" لرد الاعتبار للفلسفة وبعثها من جديد، مع بعض التعديلات التي رآها ضرورية لإعادة الوجه الحقيقي لفلسفة أرسطو التي رأى أن الشيخ "الرئيس" قد حرَّفها ـ في بعض الأحيان ـ وحَرَفَها عن مسارها الحقيقي[٢]، ولكن دفاعه هذا ـ رغم أهميته وقوته ـ كان ضئيل الأثر في العالم الإسلامي، قياساً بالقبول الذي حظي به في الغرب اللاتيني، حيث ظهر ما يعرف تاريخياً بالمدرسة "الرشدية اللاتينية" التي انتسبت شكلياً له، في الوقت الذي قرأت فيه آراءه قراءة علمانية تنضح بإلحاد سافر، [لعجزها عن التفرقة بين ابن رشد "الشارح" وابن رشد "الأصيل" أو لعلها تعمدت ذلك]، ثم استخدمتها في

(١) ولم يقتصر الأمر على النقد، فقد كفرهم في المسائل الثلاث المشهورة (القول بقدم العالم، وأن الله لا يعلم الجزئيات، وإنكار حشر الأجساد). انظر الاقتصاد في الاعتقاد، دار الهلال (لبنان)، ط١/ ١٩٩٣م، ١/ ٢٦٨.

(٢) يقول فيلسوف قرطبة بشأن نظرية الفيض: "كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا؟ لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس"، وينتهي أخيراً إلى أن مبادئهم" هذه كلها خرافات، وأقاويل أضعف من أقوال المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي" تهافت التهافت، نشرة دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١/ ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م، ص١٦٥

مواجهة سلطة "الكنيسة"، وتقويض الأفلاطونية "الأوغسطينية" القائمة على الإشراق أيضاً(٣).

أما في "المشرق"؛ فإن انتقادات علم الكلام السني للفلسفة المشائية لم يحل دون وصولها إلى طور جديد، وهو حكمة "الإشراق" على يد السهروردي وأتباعه، التي احتلت مكاناً علياً في بلاد "فارس" حتى يومنا هذا، وهنا نصل إلى التساؤل الآتي: من هو السهروردي؟ وما هي فلسفته الإشراقية؟ والجواب يأتي في المبحثين الآتيين:

---

(٣) ومن تلك الآراء التي نسبت إليه: (نفي العناية الإلهية، أزلية العالم، الخلود الشخصي ووحدة العقل الإنساني، نفي حرية الاختيار)، وقد دفع ذلك الكنيسة إلى اتخاذ قرار ضدها في (١٠)/ ديسمبر عام ١٢٧٠م، ثم أعقبه قرار أسقف باريس عام ١٢٧٧م في منع تدريس الآراء الرشدية في جامعة باريس. انظر علي الشنوفي: صدى نظريات ابن رشد في أوربا الغربية (ضمن ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، ص٣٢٥، ٣٢٦، وانظر عبد الواحد طه: موقف بعض الجامعات الأوربية من فلسفة ابن رشد (ضمن ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، ص٣٣٧.

المبحث الأول
السهروردي (حياته وآثاره)

أولاً – اسمه ونسبه:

هو يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، لُقِّب بشهاب الدين **السهروردي**، أو الشيخ المقتول[٤]، والثاني أشهر، وربما نعته خصومه بـ"المقتول" لإظهار أن موته لم يكن موت المؤمنين الحقيقيين، بينما كان تلامذته وأتباعه يصفونه بـ"الشهيد"، والسهروردي – كما هو معلوم – نسبة إلى بلدة (سُهرورد) القريبة من مدينة (زنجان) الإيرانية حالياً[٥]، وكل من ينتمي إليها تلحقه هذه النسبة، وهذا السهروردي غير عمرو بن محمد الصوفي الشافعي (ت٦٣٢هـ) صاحب كتاب "عوارف المعارف".

وقد ضنت المصادر التي أرخت له بمعلومات وافية عن حياته الأولى، وعن أسرته التي شب فيها أيضاً، إلا فيما يتعلق بولادته التي كانت بين عامي (٥٤٥ – ٥٥٠هـ)، وكذا اتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلي في (أذربيجان) الذي أخذ عنه الحكمة والفقه[٦]، وذُكر أنه قصد (أصفهان) وقرأ فيها "البصائر النصيرية" في المنطق "للساوي" على الشيخ ظهير الدين القاري[٧]، وقد قال

---

(٤) انظر في ترجمته: الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ت: بشار معروف وزميله، ط١/ ١٩٨٤، ٢١/٢٠٧، وياقوت الحموي: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ص٢٣٢، واليافعي: مرآة الجنان، ت:خليل منصور، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٧، ص٣٢٩، ومحمد راغب الطباخ: أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، صححه: محمد كمال، دار القلم العربي (حلب)، ط٢/١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ٤/٢٧٥.

(٥) انظر سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، ط٢/١٩٨٦م، زعم بعض المعاصرين أن ولادته كانت في حلب، وهو خطأ بين. انظر ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، عربه كمال يازجي، الشركة المتحدة للنشر، ١٩٧٤، ص٤٠١.

(٦) انظر المراجع السابقة (الحاشية رقم٢).

(٧) انظر الترجمة التي كتبها تلميذه الشهرزوري ص٦ (نشرها حسن السماحي في مقدمة هياكل النور).

عن نفسه في بعض كتبه: أنه كثير "الأسفار والاستخبار والتفحص"(٨) وربما أشعر هذا برغبته في طلب العلم والحكمة. كما أشار الشهرزوري أيضاً – وهو من تلاميذه المقربين – إلى صداقات واجتماعات ربطته بفخر الدين المارديني(٩) أستاذ اللغة والفلسفة في (ماردين)، الذي تتلمذ عليه أيضاً الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) صاحب التفسير المشهور.

ثانياً – حلب.. والمحنة:

لا نتوقع من السهروردي الذي تشبع بالمعرفة الإشراقية والنظر العقلي؛ أن يكون على وفاق مع فقهاء عصره، الذين عُرفوا بـ"التعصب" وأخلدوا إلى "التقليد"، ولهذا لم يترددوا في نعته بالزندقة والإلحاد، وقد ناصبه العداءَ أيضاً جمعٌ من الفلاسفة العقليين(١٠)، ويضاف إلى ذلك أن سلاطين أهل السنة الذين استولوا على الحكم وتعاقبوا عليه بعد سقوط الدولة الفاطمية؛ كانت أعينهم مفتوحة على الحركات الباطنية لرصدها ومحاربة نشاطها، وربما نُظر إليه على أنه أحد دعاتها والمنتمين إليها، وعلى ضوء ذلك يمكن أن نحدد بعض الظروف العامة التي أحاطت بنهايته تلك.

لقد قدمت بعض المصادر – وعلى استحياءٍ شديدٍ – بعضَ الشذرات التي تناولت جوانبَ من علمه وأخلاقه، وسنحاول – بعونه تعالى – أن نجملها لنقدم صورة – ولو تقريبية – عن طبيعة هذا الرجل، وعلاقته مع غيره.

فمما ذكر عنه: شدةُ الذكاء، وجودة الفطرة، وسعة العلم، وقوة الفصاحة، والولع بالجدل والمناظرة، وأنه بز أقرانه في العلوم العقلية والذوقية، وله معرفة

---

(٨) انظر/ المطارحات، ضمن مجموعة شيخ إشراق، اعتنى بها هنري كوربان، نشرة الهيئة العامة لقصور الثقافة، د/ط.ت، ص ٥٠٥.

(٩) انظر الشهرزوري: ترجمة السهروردي (نشرت في مقدمة كتاب هياكل النور، ت: حسن السماحي، دار الهجرة – بيروت)، ص١٠.

(١٠) انظر هنري كوربان: السهروردي المقتول (مؤسس المذهب الإشراقي)، مقالة ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، سينا للنشر، ط٣/١٩٩٥، ص١٥٥.

جيدة بالشعر والأدب(١١)، ولأجل هذا وأمثاله؛ فقد لاقى إعجاباً عند الملك الظاهر؛ فقربه منه وأحسن إليه(١٢)، ومن طرف آخر؛ فهو كثير التهور والاستهتار، قليلُ التحفظ، شديد الإعجاب بنفسه، يتطاول على خصمه، ولا يحسن التصنع والمراوغة، علمه أكبر من عقله(١٣)، ولا ريب أن هذه الصفات – أو بعضها على الأقل – كفيلة بأن توغر صدور فقهاء السلطان وبعض المتكسبين من حوله، وبعد مناظرة معهم – في حضرة الملك – كانت الغلبة له فيها ازدادوا "تشنيعاً" عليه، وعملوا "محاضر" بكفره وسيروها إلى دمشق للملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا؛ فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أُطلق فإنه يفسد أي ناحية حل فيها، وزادوا عليه – وهذا دأب الوشاة – أشياءَ كثيرة، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر في حلب كتاباً في حقه....يقول فيه: "إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله، ولا سبيل أنه يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه"(١٤)

إن هذه المفردات: الحسد، والحقد، والغيرة، قد قربته من الموت، لكنها لم تنفرد بقتله، إذ لا بد من سبب مباشر يكون فيصلاً في ذلك، يسوق العماد الأصفهاني ذلك السبب – وكلامه في ذلك له أهميته الكبرى؛ لأنه عاصر صلاح الدين – قائلاً: "سنة (٥٨٨هـ)، وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب.... وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه......أما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه، وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك: إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدٌّ لقدرته، أليس

---

(١١) انظر ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت)، د/ط.ت، ص٦٤١، ومعجم الأدباء، مرجع سابق ص ٢٣٢.

(١٢) انظر ابن أبي أصيبعة: مرجع سابق ص٦٤٢. ومعجم الأدباء، مرجع سابق ص ٢٣٢.

(١٣) يقول ابن أبي أصيبعة: فيما نقله عن فخر الدين المارديني، وكان يتردد إليه – يقصد السهروردي – في أوقات وبينهما صداقة.. ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد أحداً مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره، وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلافه" ٦٤٢.

(١٤) ابن حجر: لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت)، ط٣/ ١٤٠٦هـ، ٣/ ١٥٧.

القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟..قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كل شيء، قالوا: إلا على خَلْق نبي؛ فإنه يستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ قالوا: كفرت[١٥]" ثم قتلوه، فلاقى مصير سلفه الحلاج الذي تعلق به في شبابه؛ وأكثر من الاستشهاد بأقواله في كتبه[١٦].

وهكذا وجد الفقهاء – بحسب الظاهر – في قوله ذلك معارضة لقضية (ختم النبوة) في الإسلام، وهذا مسوغ لسفك دمه، والذي يترجح عندي أنه لا يقصد بذلك إنكار النص وتعطيله، وإنما قال ما قال حفاظاً على القدرة الإلهية من أن يحيق بها العجز والنقص، وبالتالي فالقول بخلق نبي من باب الإمكان بالقوة الذي لا يتصور تحققه بالفعل البتة.

وبعض المؤرخين قد جعل سبب القتل أعم من إجابته على سؤال النبوة، ورد ذلك إلى فساد العقيدة، بسبب اعتقاده مذهب الحكماء، وقوله بالتعطيل[١٧]، ورجح بعض المستشرقين – ككريمر وهورتن – سبباً آخر لقتله يتمثل في تناوله لمشكلة "الإمامة" تناولاً فلسفياً، وعلى نحو يقترب فيه من نظرة الإسماعيلية إلى "الإمام"، مما أغضب فقهاء السنة؛ إذ وجدوا في هذا الكلام بعثاً لآراء الباطنية من جديد[١٨].

أياً كان الأمر، فالسهروردي أدين فقتل، ولا يعنينا بعد ذلك الطريقة التي تم قتله بها[١٩]، وكان ذلك سنة (٥٨٧هـ)، حيث لم يتجاوز عمره – آنذاك – ثمانياً وثلاثين، ودفن ضمن مسجد خارج (باب الفرج) في حلب، وذلك المكان مشهور

---

(١٥) البستانة الجامع لتواريخ الزمان، نقلاً عن أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص٢٥، ٢٦.

(١٦) انظر مثلاً المواضع التالية من كتابه كلمة التصوف: ص٣٧، ٣٨، ٣٩.

(١٧) انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٤٧٦، وابن حجر: لسان الميزان، نشرة مؤسسة الأعظمي للمطبوعات (بيروت)، ط٣/١٤٠٦ – ١٩٨٦، ٣/١٥٦، ١٥٧.

(١٨) انظر أبو ريان: الفلسفة الإشراقية ص٢٧.

(١٩) اختلف الناس في طريقة وفاته، فقيل: أنه سجن ومنع الطعام، وقيل: خنق، وقيل: قتل بالسيف، وقيل: إنه أحرق.انظر ياقوت الحموي: معجم الأدباء ص ٢٣٣، ومقدمة هياكل النور ص١٠.

عند العوام (بالساليوردي)، وهو عن يسار الزقاق المعروف بـ (بوابة القصب) الذي يرحل منه إلى (محلة الجديدة)[٢٠].

والذي نميل إليه – ورأيي قاصر – أن قتله كان أقرب إلى ما يعرف اليوم بالفتل "السياسي"، وقد حاول خصومه نقل ذلك إلى المستوى الديني تبريراً لذلك الفعل وإرضاء للعامة، ولست متألياً في ذلك فنصوص بعض الكتب التي أرخت لحياته [في غيرة خصومه منه وتعصبهم عليه ووشايتهم به إلى السلطان] تسمح بهذا الاستنتاج[٢١]، ويستأنس على ذلك بأن السلطان صلاح الدين – رحمه الله تعالى – قد أقدم على قتله؟ دون أن يلتقي به ويسمع منه، أو يقرأ كتبه ويستفسر عن حاله؛ كي يقف على حقيقة أمره، حتى لو صدر منه ما يوجب الردة، فالمرتد يراجع ويحاور، ثم بعد إزالة الشبهات التي عرضت له يستتاب، ثم يمنح فترة يراجع فيها ما قاله، كما قرر ذلك الفقهاء في أدبياتهم، ولا سيما أن لهذا القتل نظائر متعددة في التاريخ[٢٢]، ولا نزال نشهد – حتى الآن – نماذج منه.

وعلى أي حال؛ فإن إقدامه على القتل واستسلامه له جاء تصديقاً لفلسفته التي تنظر إلى النفس على أنها حبيسة الجسد، وتتطلع دائماً للتحرر من عالمها المادي إلى الاتحاد بجزئها العلوي حيث تحقق كمالها وصفاءها.

---

(٢٠) انظر أعلام النبلاء ٤/ ٢٨٤، ٢٨٥.

(٢١) انظر – مثلاً – ما قاله الذهبي: "وبحث مع الفقهاء وعجزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلمهم كلام من هو أعلى منهم قدراً، فتعصبوا عليه، وأفتوا في دمه حتّى قُتل" تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي (لبنان)، ط١/ ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، ٤١/ ٢٨٦، وابن حجر في لسان الميزان: "وقال بن أبي أصيبعة: لما بهر فضله حسن موقعه عند الظاهر؛ فدس عليه أعداؤه إلى السلطان صلاح الدين، فخوفوه فتنته فكاتب ولده في أمره فناضل عنه، فورد عليه كتاب أبيه بخط القاضي الفاضل (لا بد من إمضاء حكم الشرع فيه، ولا سبيل إلى إبقائه، ولا إلى إطلاقه)، فلما لم يبق إلا قتله قتله" ٣/ ١٥٧.

(٢٢) فقد ذهب جمال الدين القاسمي إلى أن قتل جهم بن صفوان إنما كان لأمر سياسي واستند في ذلك لنصوص تاريخية تسمح له بذلك الاستنتاج. انظر تاريخ الجهمية والمعطلة، مؤسسة الرسالة، ط١/ ١٩٧٩م، ص١٦.

ثالثاً – اعتقاد السهروردي وموقفه من الكتاب والسنة:

السهروردي – كأي مسلم – يعتقد بإله واحد، صانع العالم، يتصف بجميع صفات الكمال والجلال، من غير أن يستلزم ذلك تكثراً في ذاته تعالى، ويصدق بالأنبياء عليهم السلام، وأن الله تعالى أمرهم بدعوة الناس إلى الحق، كما يؤمن بالدار الآخرة، وما يقع فيها من حشر ونشر وحساب(٢٣)، ومقدمة كتبه وخاتمتها حافلة في تأكيد هذه الأصول التي أجمع عليها أهل الإسلام.

ففي صدر كتابه (كلمة التصوف) يدعو إلى حفظ الشريعة والاحتكام إلى الكتاب والسنة، يقول في ذلك: "أول ما أوصيك به تقوى الله، فما خاب من آب إليه، وما تعطل من توكل عليه، احفظ الشريعة، فإنها سوط الله سبحانه وتعالى، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث، وشعب الرفث"، ثم يؤكد على أن التمسك بالقرآن هو حبل النجاة، وليس وراء ذلك إلا الضلالة والغي: "من لم يعتصم بحبل القرآن غوى، وهوى في غيابة جب الهوى"، ثم يربط بين الخلق والهداية مقرراً أن الذي ينعم بالهداية هو الذي تكرم بالخلق وهو الله تعالى، أما المخلوقات فلما كانت عاجزة عن الإيجاد؛ فهي عن الهداية أكثر عجزاً: "ألم تعلم أنه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك قصرت عن إعطاء حق إرشادك، بل هو الذي (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)، قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك"، وهنا يعود إلى نفسه فيأسى على أولئك الذين دفعوا حياتهم ثمناً لعبارة خرجت منهم، ولا يدري أنه سيكون واحداً منهم: "لا يلعبن بك اختلاف العبارات، فإنه إذا بعثر ما في القبور وحضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل ألف تسع مئة وتسعاً وتسعون يبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات، ذبائح بسيوف الإشارات، وعليها دماؤها وجراحها، غفلوا عن المعاني فضيعوا المباني"(٢٤).

---

(٢٣) انظر السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، دار الحمراء للطباعة والنشر (ضمن مجموعة السهروردي المقتول)، ت: يوسف إيبش، ط١/ ١٩٩٠، ص١٥.

(٢٤) إن جميع الاقتباسات في الفقرة السابقة من (كلمة التصوف)، ت: أميل معروف، دار المشرق، ط١/ ١٩٩٣، ص٢٣، إن جميع الاقتباسات في الفقرة نفسها

وفي وصيته الجامعة التي ذيل بها كتابه "حكمة الإشراق" يطلب من إخوانه الإشراقيين أن يكونوا وقافين عند حدود الشرع، وذلك "بحفظ أوامر الله، وترك نواهيه، والتوجه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطاني"(٢٥)، وفي هذا المقام يستشعر الخوف بأن يقع هذا الكتاب في يد من لا يستحقه، أو يعجز عن فك رموزه والوقوف على أسراره وغوامضه؛ فيقول: "أوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله خليفتي عليكم(٢٦)".

ولعل السهروردي تفطن إلى وجود من يقف على ظاهر كلامه أو كلام الأولين؛ فيفهمه بطريقة سلبية تدعوه إلى رده، فأوصانا ألا نتعجل في الحكم، وأن ندرك أن تلك الكلمات ذات أسرار ورموز وغير قابلة للإنكار عند من يعيها، وإنكار المتأخرين لها جاء نتيجة تعلقهم بظاهر عبارات أصحابها وكلامهم، لا بمقاصدهم الأصيلة.

رابعاً – مؤلفاته:

لقد بقي السهروردي مجهولاً – إلى حد ما – في العالم العربي والغربي على السواء إلى العصر الحديث، حتى جاء بعض الباحثين – كهنري كوربان على وجه الخصوص – فأوقف شطراً من حياته مكباً على ترجمة أعماله ونشرها، فضلاً عن عدة مقالات دارت حول جوانب من فكره الإشراقي، ولا ينبغي أن نغفل – في هذا المقام – جهود محمد علي أبو ريان، فهو أول باحث عربي تصدى لدراسة السهروردي، وقدم عنه دراسة معمقة، جاءت تحت عنوان"أصول الفلسفة الإشراقية"، مع أن الموت قد غيب السهروردي في ذروة الشباب، إلا أن آثاره الفكرية ليست بالقليلة؛ إذ خلف ما يربو على خمسين كتاباً متفاوت

---

(٢٥) ص١٣٤.

(٢٦) حكمة الإشراق ص١٣٤.

(٢٧) انظر الشهرزوري في ترجمته للسهروردي المطبوعة في صدر كتاب هياكل النور، وكذا معجم الأدباء، مرجع سابق ص٢٣٣. وكذا سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، ط١٩٨٦/٢، ص٧٧، ٧٨.

الحجم[٢٧]، جمعت بين دقة العبارة الفلسفية وروعة الأسلوب الأدبي، فغدت تمثل نموذج النثر الروائي الفلسفي الحديث، ويمكن تصنيفها في الأقسام التالية:

١ - كتب أساسية كتبها بالعربية، وتتناول الجانب التعليمي والعقائدي، وهي "التلويحات" و"المقاومات" و"المطارحات" ولا يخرج فيها عن نطاق الفلسفة المشائية مع بعض التعديلات والانتقادات التي أدخلها عليها، وتلك "الثلاثة" تعد مقدمة ضرورية لفلسفته الإشراقية التي أودعها في كتابه: "حكمة الإشراق".

٢ - رسائل أقل حجماً وأهمية كتبت بالعربية والفارسية، تتناول مادة المجموعة السابقة، لكن بعبارة أسهل، لا يكتنفها الغموض واللبس، ومنها: "هياكل النور"، و"الألواح العمادية"، و"رسالة في الإشراق"، ورسالة "في اعتقاد الحكماء"، و"اللمحات"، و"بستان القلوب"، و"يزدان شناخت = معرفة الله".

٣ - روايات بالفارسية أخذت طابعاً رمزياً، تصور رحلة النفس في الكون طلباً للإشراق والانعتاق، منها: "عقل سرخ أو العقل الأحمر"، و"آواز بر جبرائيل = حفيف أجنحة جبريل"، و"الغربة الغربية"، و"لغت موران = لغة النمال"، و"حالة الطفولية"، و"رسالة في المعراج"، و"صفير العنقاء".

٤ - بعض الترجمات والشروح على كتب الفلسفة القديمة والنصوص الدينية، فقد ترجم "رسالة الطير" لابن سينا إلى الفارسية، وله شرح على "إشاراته" أيضاً، وقد حاكى في رسالته "حقيقة العشق" رسالة الشيخ الرئيس "في العشق"، وترك بعض التفاسير والشروح لبعض آي القرآن الكريم والسنة النبوية.

٥ - أوراد وأدعية كتبها بالعربية، وأطلق عليها اسم "الواردات والتقديسات".

تلك أهم المؤلفات التي تركها لنا شيخ الإشراق، وهي طافحة برموز استقاها من فلسفات شتى(فارسية ويونانية ومصرية قديمة، ومسيحية) صهرها

بموروث إسلامي غدت – بعد ذلك – مصدر إلهام لأتباعه، ومجالاً رحباً تتعدد فيه وجهات نظر خصومه ومحبيه على السواء.

خامساً – السهروردي وإشكالية الولاء:

ذهبت بعض الدراسات الحديثة التي تناولت حكمة الإشراق، إلى أن تلك الفلسفة فارسية الأصل، وأن لصاحبها ميولاً ضد الإسلام، إذ عمد إلى إحياء الزرادشتية؛ لتقف في وجه الدين، وذلك اعتماداً على منهج تاريخي يقوم على مقولة لا تصح في البحث العلمي بأن مجرد التشابه يلزم منه تطبيق فكرة الأثر والتأثير، ومن ثم تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها وأصالتها ومحاولة إرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها، فولادة السهروردي في فارس لا تؤثر على انتسابه للإسلام، وإلا كان ابن سينا والغزالي والبسطامي فُرساً والفارابي تركياً، والكندي عربياً، وابن رشد أندلسياً، فالإسلام وحد بين الشعوب المتأسلمة وصهر حضارتها في حضارته، وإلا لجاز لنا أن نتحدث عن فلسفة تركية، وأخرى مصرية، وثالثة عراقية، وهكذا فإن وجود أثر للفكر الفارسي في فلسفة السهروردي كوجود أثر للبيئة الحجازية في فقه مالك، أو بيئة مصرية في فقه الشافعية[٢٨].

على أي حال فنحن، لا نرجح بين ثنائية: إما فارسي أو عربي، وإنما هو فيلسوف ينتمي إلى حضارة قامت على أساس ديني وليس قومياً، ومن هنا لا نوافق على ما يسمى بالتصوف الفارسي أو الأندلسي، وإنما هو تصوف إسلامي نشأ في بلاد فارس، وآخر أندلسي قام في الأندلس، كما أن معرفته بالفارسية لا تجعل فلسفته كذلك، فشأن العالم أن يلم بأكثر من لغة؛ فالغزالي يعرف الفارسية، وأبو الريحان البيروني الهندية، فمعرفة لغة حضارة (ما) دليل على الانفتاح عليها والتلقي المباشر من أصولها الأولى، ومن ثم فتأليف السهروردي لبعض كتبه بالفارسية لا يلزم أن يكون قد أصبح جزءاً من التراث

(٢٨) انظر حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، مقال ضمن كتابه (دراسات إسلامية)، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية، د/ط، ت، ص٢٨٠، ٢٨١.

الفارسي، وإلا لأصبح بعض اليهود - كابن ميمون وسعديا الفيومي - عرباً؛ لأنهم كتبوا بلغتهم، فاستخدام مفكر لغة "ما" في الكتابة يخضع لمعايير خاصة يفرضها الظرف الزمني الذي يعيشه، كأن تكون لغته، أو أنه لا يجيد غيرها، أو لأنها لغة عالمية تمكنه من نشر فكره وتسويقه، أو كتب بلغة لا يعرف أهل بيئته غيرها.

وحكم بعضهم على فلسفته بأنها ذات نزعة فارسية؛ لوجود بعض الألفاظ والمصطلحات الفارسية؛ ولأنه استعار بعض أسماء الأعلام التي تشير إلى حكماء الفرس القدامى، وهذا في نظري لا يكفي للقطع بذلك الحكم؛ لأن هذه الألفاظ كانت متداولة في بيئته، ومن ثم فقد فقدت هذه الألفاظ مدلولاتها الأولى واكتست مدلولات جديدة في الحضارة الإسلامية، كما أن وجود بعض الكلمات الأعجمية في القرآن الكريم لا يقدح في عربيته، لأن استخدامها تعريب لها، أو أنها عربت قبل نزول القرآن الكريم، أما ما يتعلق بلغة النور التي يستخدمها السهروردي؛ فهي وإن كانت شائعة في الديانات الفارسية، إلا أنها حاضرة في كل تجربة صوفية، كما هي الحال عند البسطامي والحلاج والغزالي ورابعة، حيث يستحضرها الصوفي ليعبر بها عن ثنائية التجربة الذوقية عنده(٢٩) ولو كانت هذه الدعوى صحيحة، لكان جابر بن حيان هرمسياً لاستخدامه بعض تعابيرها في تعاليمه. ومما يقال هنا أيضاً أن نظرية المصدر الفارسي ليست أولى من نظرية المصدر اليوناني، حيث ذكر فلاسفة هؤلاء مع حكماء أولئك، فلماذا طبقت نظرية الأثر والتأثير على جانب واحد؟.

ومهما يكن من أمر، فالسهروردي يقرر بأن الفرس ليسوا على درجة واحدة، فمنهم: حكماء فضلاء "يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون"، فهؤلاء عنده من أهل التوحيد منزهون عن عقيدة الشرك، ومن نسبهم إليها، فلجهله برموزهم وإدراك عباراتهم، وهم - بطبيعة الحال - يختلفون عن مشبهة الفرس الذين ضلوا عندما أثبتوا أصلين قديمين في الكون(٣٠).

---

(٢٩) انظر حسن حنفي، مرجع سابق ص٢٨٢، ٢٨٣.

(٣٠) انظر كلمة التصوف: فيما تقدم من البحث.

المبحث الثاني
حكمة الإشراق

أولاً – معنى الإشراق[٣١]:

يقصد بمصطلح إشراق (Illuminisme) عقيدة من آمن بالإشراق الداخلي، وتستعمل في اللغة الأجنبية بلا تخصيص؛ لتدل على صوفي يتلقى – أو يعتقد أنه يتلقى – إلهامات مباشرة من الله، فجوهر الإشراقية – إذن – هو النور الداخلي[٣٢]، وعندما ترتكز إلى دين ما تتحول إلى مذهب صوفي، ولا يمكن أن نجعلها منهجاً فلسفياً؛ لأن المعارف التي توردها غير قابلة للتواصل، وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة وأهمها (الهرمسية) التي ترجع إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي، وقد قامت بدور مهم في تطور الفكر الهيليني؟ المتأخر بالإسكندرية، وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية، والحكمة المصرية القديمة، وبعض أساطير اليونان.

واتجاه تلك الفلسفة هو العودة إلى القديم، فكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام؛ لأنها طريقة الأنبياء، على المنهج الاستدلالي، وقد عرف أهل الإسلام هذه الفلسفة واقتبسوا منها، وكان للصابئة موقف متميز في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين، وظهر أثرها على ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان) وابن سينا في (الإشارات والتنبيهات)، ولكن السهروردي أبرز من تأثر بها حيث يذكر (هرمس) في مواضع من كتبه، ويصفه بأنه "والد الحكماء" أيضاً[٣٣].

---

(٣١) الإشراق لغة: الإضاءة والإنارة، يقال: أشرقت الشمس إذا طلعت وأضاءت، وأشرق وجه فلان، أي: أضاء وتلألأ حسناً، وأشرق المكان: أنار بإشراق الشمس. انظر الرازي: مختار الصحاح، مادة (ش ر ق)، د/ت، ط، ص٣٣٦.

(٣٢) انظر لالاند: الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات (بيروت – باريس)، ط١/ ١٩٩٦م، ص٦١٤، ٦١٥، وانظر كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة (لبنان – ناشرون)، ط١/ ٢٠٠٠، مادة(إشراق)، ص٤١.

(٣٣) انظر موسوعة الفلسفة العربية، بإشراف معن زيادة، مادة (إشراق)، معهد الإنماء العربي، ط١/١٩٨٦م، ١/٧٣.

والسهروردي لا يقصد بلفظ "الإشراق" - ههنا - المدلول الشائع الذي يعني الذوق والكشف، وإنما فهمه فهماً خاصاً؛ ليدل على مذهب يَعُدُّ النور هو المبدأ الخالص للوجود بأكمله، وعنه تصدر سلسلة من الأنوار تشكل باجتماعها سائر الموجودات، سواء أكانت نورانية أو ظلمانية، وينظر هذا الفيلسوف إلى حكمة الإشراق على أنها فرع من فروع المعرفة لا تنقطع أبداً، ولا تنال إلا بجهد دؤوب، ومرشد صادق، وإذا كانت العلوم تكتسب عن طريق الكتب والقراءة، فالحكمة التي ينشدها السهروري ليست كذلك، وقد قضى شطر عمره منشغل البال بموضوع العلم، حتى تمكن من الاتصال بأسلافه الروحيين، عندما ظهر له شبح أرسطو وهو بين النوم واليقظة، فأفضى إليه بما يراه من تعقيدات العلم، فأمره أرسطو بالعودة إلى ذاته، والاستفسار منها، ولنا في هذا المقام أن نسأل السهروردي كيف يرشده أرسطو إلى علم لم ينله هو بشهادة السهروردي نفسه؟ فيجيب : بأن أرسطو كان - حينذاك - يتحدث على لسان أفلاطون.

على أي حال إذا كان ابن سينا لم يوفق في بناء فلسفة مشرقية، لجهله - كما يرى السهروردي - بالأصل الذي عند حكماء الفرس القدامى، ليس بسبب موقعهم على الأرض فحسب، وإنما لأن معرفتهم كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية، فالسهروردي وجد نفسه أهلاً لذلك؛ لذا شرع في تأسيسها ورسم أبعادها، مستعيناً بخلفية فكرية ثرة حوت ثقافة العصر(٣٤).

ثانياً - مصادر حكمة الإشراق:

يأبى المنهج الموضوعي أن نفسر نشوء ظاهرة ما، أو فلسفة بعينها بإرجاعها إلى مصدر واحد، وعلى هذا ينبغي ألا نوصد الأبواب في وجه الاحتمالات الأخرى، ومن هذا القبيل: فلسفة السهروردي الإشراقية، فالناظر في تراثه يجد نفسه أمام مصطلحات تنتمي إلى مصادر متعددة، ويأتي التصوف في مقدمة ذلك؛ وخاصة مؤلفات الحلاج، والغزالي من خلال كتابه "مشكاة

---

(٣٤) انظر هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ص٣٠٦.

الأنوار" الذي مهد للعلاقة الوثيقة بين النور والإمام، كما أن نشأة السهروردي في بلاد فارس، تلك البلاد التي كانت فلسفة ابن سينا تحظى باهتمام بالغ فيها من قبل العلماء، فليس ثمة شك في أن السهروردي قد أخذ عن ابن سينا وتأثر به، وبالرغم مما بينهما من فاصل زمني، فإن أثره فيه يكاد أن يكون أعظم من أثر أي مفكر سابق عليه، فقد قرأ معظم كتبه، وشرح بعضها وعلق عليه، كما ترجم عدداً منها إلى الفارسية(٣٥)، وعلى أي حال فقد حذا حذوه في معظم آرائه(٣٦)، وإن وجه إليه بعض الاعتراضات والنقد (٣٧).

فالفلسفة المشائية – كما صاغها ابن سينا – تعد مصدر إلهام كبير لفيلسوفنا حيث نظر إليها على أنها مقدمة مهمة لصياغة حكمة الإشراق، ذلك أن ابن سينا – كما هو ثابت – قد مال في أواخر حياته إلى التحول عن المشائية، وطلب الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية، فهو في حكايته الرمزية "حي بن يقظان" يرمز بـ "الشرق" إلى مقام الأنوار، وبـ "الغرب" إلى مواطن الظلام، ومن ثم يحاول استغلال مدلولات النور المجازية في خدمة الأغراض الفلسفية ومقاصد أهل التصوف(٣٨).

---

(٣٥) فقد ترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية، وله شرح بالفارسية للإشارات والتنبيهات، وكتب رسالة في حقيقة العشق، حاكى فيها رسالة ابن سينا في "العشق" وتأثر بها، كما أن مصطلح حكمة الإشراق أخذه السهروردي عن ابن سينا، ومن ثم فإنه ليس هناك أي تناقض بين الفلسفة الشرقية لابن سينا وبين إشراقية السهروردي، فكلاهما يمثل جزءاً لا يتجزأ من فلسفة واحدة. انظر إبراهيم مدكور: بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري عن السهروردي، ص٦٦، ٦٧، وكذا جومس نوجالس: السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ص١٠٨وما بعدها.

(٣٦) مبدأ الصدور عند السهروردي؛ ليس إلا امتداداً لنظرية الفيض التي قال بها التيار المشائي، والتي أخذت صورتها النهائية على يد ابن سينا، وكذا فقد استخدم فكرتي الواجب والممكن اللتين سيطرتا على روح الفلسفة المشائية، ولا سيما عند ابن سينا، غير أنه استبدل اللفظين السابقين بمصطلحي الفقر والغنى. حكمة الإشراق، المقالة الثانية، ص١٣٣.

(٣٧) انظر حكمة الإشراق، المقالة الثانية، ف(٨)، ص١٣٨ و ص١٣٩.

(٣٨) انظر ماجد فخري: مرجع سابق ص٤٠١.

فالسهروردي قد استفاد – إذن – من التطور الطبيعي الذي لحق الفلسفة والتصوف على السواء، فقد بدأت الفلسفة عقلية علمية عند الكندي كما هو واضح في نظرية حدوث العالم، وانتهت كذلك عند ابن رشد في نقده لابن سينا، وبلغت ذروتها في الفلسفة الإشراقية عند الفارابي وابن سينا في نظرية الاتصال بالعقل الفعال التي مزجت قبل السهروردي بين الفلسفة والتصوف.

أما التصوف فقد بدأ قلبياً خالصاً في القرنين الأول والثاني واستمر كذلك قرنيين تاليين، حيث غلب عليه في تلك الفترة الطابع العملي أكثر من الطابع النظري، وما إن جاء القرنان الخامس والسادس حتى أصبح التصوف نظرياً يجمع بين الذوق والنظر؛ كما هو الحال عند ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين(٣٩).

ومن مصادر السهروردي أيضاً الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، وينبغي ألا نغفل الحكمة الإيرانية القديمة وأثرها فيه، فقد حاول إحياءها؛ لأن حكماءها ورثوا حكمة هرمس، فاعتمد على الزرادشتية في استعمال الرموز كالنور والظلمة، ولا سيما في علم الملائكة، واستشعر السهروردي أن يتهم باعتقاد الثنوية التي هي بطبيعة الحال علم على ديانات فارس القديمة؛ فبين غير مرة – لدفع هذه التهمة – أنه ليس ثنائياً بأي حال، ودعا – كما أسلفنا آنفاً – إلى ضرورة التفرقة بين حكماء إيران الذين يقوم اعتقادهم على وحدة المبدأ الإلهي من هذا الجانب، وبين ملاحدة الفرس من المانوية والثنوية وغيرهم.

وخلاصة القول: إن السهروردي قد لجأ إلى منهج انتقائي في تكوين فلسفته تلك؛ لأن الحكمة ليست وقفاً على شخص أو وليدة حضارة ما، وإنما هي هبة إلهية تتصف بالخلود والكلية، وقد تجلت بأشكال مختلفة بين القدماء من هنود، وفرس، وبابليين، ومصريين، ثم اليونان حتى زمن أرسطو الذي يُعَدُّ آخر فلاسفة اليونان، وهو الذي خصص الحكمة عندما قصرها على الجانب

---

(٣٩) انظر حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، مقال ضمن كتابه (دراسات إسلامية)، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية، د/ط،ت، ص٢٧٦.

العقلي القائم على النظر والاستدلال. وهكذا فإن السهروردي يطرح تصوراً جديداً لتاريخ الفلسفة يخالف فيه مؤرخيها، على النحو الآتي:

أنزل الله تعالى الحكمة على هرمس (النبي إدريس)، ثم اتجهت الحكمة في اتجاهين: أحدهما امتد إلى فارس، والآخر إلى مصر، ومن مصر إلى اليونان، وهكذا يلتقي عند شيخ الإشراق فرعا الحكمة القديمة، ومن ثم لا يجد أدنى حرج في التوفيق بين حكمة زرادشت، وفلسفة أفلاطون(٤٠).

ثالثاً – مراتب المتعلمين:

إن المتعلمين الذين ينشدون حكمة الإشراق القائمة على كلٍ من الاستدلاس والحدس، ليسوا في درجة واحدة، وإنما جعلهم السهروردي في أربع طبقات:

١ – طلبة أحسوا بالحاجة إلى المعرفة، فشرعوا في البحث عنها.

٢ – طلبة حصلوا معرفة الفلسفة الاستدلالية، وبقوا بعيدين عن الإشراق، وإلى هذه الطبقة ينتمي الفارابي وابن سينا في نظره.

٣ – طلبة لم يقتنعوا بما حصلوه من الفلسفة الاستدلالية، فعملوا على تطهير

---

(٤٠) هذا التصور السهروردي يخالف الاتجاه العام عند مؤرخي الفلسفة الغربيين القائل: بأن الفلسفة اليونانية هي الأصل، وأن جميع الفلسفات الأخرى منها أخذت وعليها عولت، ويأتي في مقدمة هؤلاء كبلستن الذي صدر كتابه الضخم عن تاريخ الفلسفة بتأكيد هذا الأمر. (انظر تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط١/٢٠٠٢، ١/ ٤٤ – ٤٧)، ولكن ظهرت في السنوات الأخيرة كتب تخالف هذه النظرة التقليدية النمطية، فحاول أصحابها أن ينصفوا الفلسفة؛ فاعترفوا بفضل الحضارات الأخرى التي أسهمت بحظ وافر في تطور الفكر البشري، ومن هؤلاء مارتن برنال في كتابه (أثينة السوداء، ت: ثلة من الباحثين المصريين، تحرير أحمد عتمان، المجلس الأعلى للثقافة، د/ت، وهذا الكتاب يمثل دعوة لإنصاف الحضارات الشرقية، ولا سيما المصرية، وأيضاً جورج جيمس: في كتابه الذي يعبر عنوانه أصدق تعبير عما نقول: التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، تعريب: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.

أنفسهم حتى يبلغوا درجة الإستشراق، ومن هؤلاء: الحلاج، والبسطامي والتستري.

٤ - طلبة أكملوا الفلسفة بفرعيها الاستدلالي والاستشراقي، ويطلق على أفراد هذه الطبقة "حكيم متأله"، ومنهم؛ فيثاغورس وأفلاطون، ولا ينسى السهروردي أن يحشر نفسه معهم [(٤١)].

وفي هرم تلك الطبقات تقبع الكائنات الروحية، وعلى رأسها "القطب/ الإمام"، الذي يعد قيِّماً على أفراد الملأ الروحاني، وهم وكلاء عنده، وبواسطة هذه الكائنات الروحية تتلقى نفوس الناس الإشراق، فتصبح في النهاية مرتبطة بذلك القطب أو الإمام المتأله.

رابعاً - الرمزية في فلسفة السهروردي:

لا يقصد السهروردي بمصطلحي (الغرب) و(الشرق) المعنى الجغرافي الذي يتمثل في البعد الأفقي الممتد من الغرب إلى الشرق، وإنما يريد بذلك البعد العمودي الذي يربط الأعلى بالأسفل، بمعنى: أن (الشرق) عبارة عن عالم النور المحض المجرد من المادة منبع الظلام، وبالتالي فهو محجوب عن الرؤية البشرية، أما (الغرب): فهو عالم المادة، ويشير إلى غرب (أوسط) وهو السماوات المرئية، حيث يمتزج النور فيها بشيء من الظلمة، وعلى هذا فالحد الفاصل بينهما ليس فلك القمر كما يرى المشاؤون، بل هو سماء الكواكب الثابتة، فالأفلاك - إذن - ليست من عالم الأنوار، وإن كانت قريبة منها لمخالطتها المادة، فهي لأجل ذلك عارية عن الكمال الذي اختصت به الجواهر الملكية الخاصة.

وعلى هذا الأساس الجغرافي للكون، ينبغي أن نفهم لغة السهروردي عندما يتحدث عن المشرق والمغرب، أو غروب الشمس وشروقها، وفي هذا

---

(٤١) انظر قصة الغربة الغريبة (منشورة ضمن محمود عبد المولى: شهاب الدين السهروردي المقتول والحكمة الإشراقية الصوفية، القباضة الأصلية/ تونس، ط١/ ٢٠٠١)، ص٥٠ - ٥٧.

النطاق تجري أحداث معظم تمثيلياته الرمزية، ولا سيما "الغربة الغربية" – الطافحة بالرموز ذات الدلالة الخاصة التي يستخدمها في التعبير عن الجانب الإشراقي لديه – حيث تقص أن الإنسان (عاصم وأخوه) قد سافر من ديار ما وراء النهر(العالم العلوي)، إلى بلاد المغرب (العالم الهيولاني) لصيد طائفة من طيور (الكمالات الممكنة للنفس) اللجة الخضراء (العالم المحسوس)، فوقع في القرية الظالم أهلها (العالم الدنيوي) ليحبس في بئر القيروان(العالم المادي)، بينما عَدَّ اليمن (مشرق الأنوار) موطنه الأول الذي غادره ويأمل العودة إليه، باعتباره الموطن الأصلي للنفس قبل انفصالها وهبوطها إلى عالم المادة[٤٢].

خامساً – المبادئ الأساسية في حكمة الإشراق:

يمكن الوقوف على تلك المبادئ من خلال التحليل الدقيق لمحتويات كتاب "حكمة الإشراق" ذاته في المقام الأول، وهذا الكتاب لم يأت في تقسيمه على الطريقة التقليدية التي اتبعت في أمثاله من الكتب، وإنما ابتدأه بالمنطق، ثم عرض للوحدة والوجد الروحيين.

١ – نور الأنوار:

إن الوجود عند السهروردي نور، والنور أكثر الحقائق جلاء فهو عصي على التعريف ولا يدرك بالبرهان العقلي؛ لأن المجهول يعرف من خلال المعلوم والغامض من خلال الظاهر، ولا شيء أظهر منه، وهو لا يظهر ذاته فحسب وإنما جميع الأشياء الأخرى تتضح بفضله[٤٣]؛ لذا يجب أن يعرف كل شيء على أساسه وتبعاً له، والنور المحض، أو بعبارة السهروردي "نور الأنوار" هو (الله) الذي يفيض إشراقاً؛ فيوجد الأشياء صغيرها وعظيمها، وبنوره يمدها

(٤٢) انظر قصة الغربة الغربية: ص٥٠ – ٥٧، وقارن هنري كوربان: تاريخ الفلسفة ص٣٢١.

(٤٣) "إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف" السهروردي: حكمة الإشراق، ت: يوسف إيبش (ضمن مجموعة السهروردي المقتول)، دار الحمراء للطباعة والنشر، ط١/ ١٩٩٠، ص٨٧.

بالحياة، وكل مظاهر الجلال والجمال في هذا الكون هي منحة إحسانه وجوده، وإذا كانت الحقيقة تأملية ذوقية، فينبغي على السهروردي ألا يدلل على وجود الله تعالى، ولكنه فعل؛ إذ ساق ذات الأدلة التي أوردها الفلاسفة المشاؤون من قبل كدليل الواجب والممكن،(٤٤) والمحرك الأول(٤٥)، والنفس الناطقة، غير أنه وجَّه الدليل الأخير توجيهاً إشراقياً، فجاء مضمونه على النحو الآتي: إن الأجسام تشترك في صفة الجسمية وتتفاوت في درجة الاستنارة، لأن النور عارض لها، والنور العارض ليس ظاهراً لذاته، أما النفس الناطقة؛ فهي على خلاف ذلك؛ إذ تدرك ذاتها وبالتالي، فهي نور قائم بذاته، ولما كانت النفس الناطقة حادثة، فهي بحاجة إلى مرجح للوجود يكون أشرف منها وأشد نوراً وهو واجب الوجود، وهذا الواجب واحد بالضرورة؛ لأننا إذا فرضنا وجود نورين اثنين، وقعنا في تناقض؛ لأنه يلزم أن يشتركا في نور ثالث يعتمدان في وجودهما عليه، ولا يصدر عنه أكثر من معلول واحد هو نور مجرد(٤٦)، وإشراقه على الأنوار المجردة لا يتم بانفصال جزء منه(٤٧)، حتى لا يلزم اتحاده بمخلوقاته.

---

(٤٤) انظر موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، نشرة حسين أتاي، ٢/٢٥٧ – ٢٦٠.

(٤٥) انظرها في الخلاصة اللاهوتية ١/٣٢، ٣٣، ٣٤، والخلاصة ضد الأجانب ١/ف١٣، ٤٥ وما بعدها. وانظر:

Frederick C.Copleston; Medieval Philosophy,New York, p90.
Philosophy of Religion, by William L. Rowe, 1989, p128, 129.

دليل الحركة دليل أرسطي، وبالرغم من تأثر ابن سينا الكبير بأرسطو، إلا أنه عارضه في هذا الدليل، قائلاً: بأنه "قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات، فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للوجود، واعجزاه!! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذي هو مبدأ كل وجود" انظر شرح كتاب حرف اللام لابن سينا ضمن أرسطو عند العرب لبدوي ص٢٣.

(٤٦) "فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران، فإن أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر....... فيلزم جهتان في ذاته وهو محال" حكمة الإشراق ص٩٤.

(٤٧) انظر حكمة الإشراق ص٩٩.

وعلى هذا، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها، وهناك عدة طرق – كما يرى السهروردي – يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة، فالإنسان بتأمله الأشياء يدرك ما إذا كانت نوراً أو ظلاماً، فإذا كانت نوراً فإما أن تكون قائمة بذاتها؛ فتسمى عندئذ "نوراً مجرداً"، أو تكون متوقفة على شيء فتسمى "نوراً عرضياً"، وكذلك الأمر بالنسبة للظلمة، فهي إما أن تكون موجودة بذاتها فتسمى "غسقاً"، أو متوقفة على شيء آخر، وتسمى حينئذ "هيئة"(٤٨).

ومن ناحية أخرى؛ يقسم السهروردي الموجودات من حيث إدراكها وشعورها، فالموجود إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه، فإن كان الأول فإدراكه: إما أن يقوم في ذاته كما هو الحال في (الله)، و(الملائكة)، و(النفس الإنسانية) و(الأنواع الأصيلة)، أو يكون متوقفاً على شيء آخر في شعوره بنفسه وإدراكه لها كالنجوم والنار، وبالمقابل: إذا كان الموجود غافلاً عن نفسه، فإما أن يكون قائماً بنفسه، فيكون ظلمة، كالأجسام الطبيعية، أو يوجد بواسطة موجود آخر كما في الألوان والروائح، وهكذا فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي توجد في الأشياء.

وهكذا، فالنور الأول وإن كان واحداً بالفعل فهو كثير بالقوة، فيمكن التمييز فيه بين جهتين، هما الغنى والفقر اللتان تقابلان الوجوب والإمكان، فهو فقير بنفسه، غني بنور الأنوار، فمن إدراكه لنفسه ينشأ ظل أول، هو"البرزخ الأعلى"، ومن إدراكه لغناه ينشأ عنه نور آخر، وعن النور الثاني يتولد نور وبرزخ، وتطرد القاعدة حتى تتشكل الأفلاك التسعة وعالم ما تحت القمر(٤٩).

وليس فلك القمر هو الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي كما تذهب إليه المشائية، بل هو كرة الثوابت التي تفصل بين العالم الملائكي (عالم النور)، وبين العالم المادي (عالم البرزخ المظلم)(٥٠).

---

(٤٨) كذلك: ص٨٨، ص٩١.

(٤٩) انظر سعدييف: ص٣٠٤، ٣٠٥.

(٥٠) انظر كوربان: تاريخ الفلسفة ص٣١٧.

٢ – الملائكة:

عالم الملائكة جزء من سلسلة الأنوار الطويلة؛ الواقعة بين النور الأعلى وبين العالم المظلم، ويحتل موقعاً مهماً في حكمة الإشراق، فالملاك هو حارس هذا العالم، ووسيلة المعرفة والوجود، ولأجل ذلك يحاول الإنسان – جاهداً – أن يتشبه به، ويسعى وراءه في هذه الحياة، ولا يحدد السهروردي عدد الملائكة، وينتقد أسلافه – الفارابي وابن سينا – لربطهم بين عدد الملائكة وبين الأفلاك العشرة التي قال بها علم الفلك في العصور الوسطى، كما أن الطرق التي بها يتلقى الملائكة الفيض الإلهي، ليست مقصورة على شكل منطقي واحد.

إن الملأ الأعلى عند فيلسوفنا يقع في نظامين: طولي وعرضي، وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون، وأعلاهم يسمى بكل من الاسمين (بهمن)، والنور الأعظم أو النور الأقرب، وهذا الملك المقرب يوجد الملك الأدنى منه، فهذا الأخير يتلقى الفيض عن (الأول)، كما يتلقاه عن نور الأنوار، وهكذا يستمر الإيجاد حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل فرد من أفراده بالنور "القاهر"، ويطلق السهروردي على هذا "النظام" اسم عالم (الأمهات)؛ نظراً لأن جميع الأشياء تتولد منه، ولكل عضو من أعضائه صفة القهر بالنسبة للأدنى، وللأدنى صفة المحبة للأعلى[٥١]، وكل نور عبارة عن (برزج) بين النورين الأعلى والأدنى؛ ويقوم بدور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا؛ حتى لا ينتقل بكامل شدته، ثم يظهر مقداراً محدداً حيث يسمح له بالنفوذ من خلاله؛ ليتمكن العضو الأدنى من الظهور إلى حيز الوجود.

وعن جانب الذكورة في الملأ الأعلى ينجم النظام العرضي للملائكة، الذي يقابل المثل الأفلاطونية، وأفراد هذا النظام لا يتولد بعضها عن بعض كما هو

(٥١) "والأنوار إذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق، فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه" حكمة الإشراق ص٩٨.

الحال في النظام الطولي، وهي توجد جنباً إلى جنب، وإن كل شيء في هذا العالم المحسوس هو (صنم) أو (طلْسم) لأحد هذه الأنواع، وموضع تأثيره، وهنا يستفيد السهروردي من أسماء التراث (المزدكي)، فنموذج الماء هو (خرداد)، والمعادن (شهريور)، والنباتات (مرداد)[٥٢] وهكذا.... فكل من هذه الأشياء تحت سيطرة الملاك العرضي الخاص، يتصرف به كطلسمه، وبهذا يوحد السهروردي بين المثل الأفلاطونية وبين القوى المنفصلة.

إن هذين النظامين لا يزالان فوق العالم الظاهر، وبقي أن نشير إلى أنه من جانب الأنوثة – للنظام الطولي – تنتج الكواكب الثابتة، ومن خلالها تولد الأفلاك السماوية الأخرى، وبذلك تكون السماوات الظاهرة تجسيداً للجواهر الملائكية، بينما ينشأ عن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي (أوسط) يحكم على الأنواع مباشرة، وتسمى أعضاؤه (الأنوار المدبرة)، ومهمة هذه الملائكة تحريك الأفلاك بواسطة العشق، وحراسة جميع الكائنات الأرضية من الأحياء وغيرها.

أما الإنسان؛ فهناك في صلب كل نفس ملك يتحكم في أفعالها، أما جبريل فيتحكم في النوع البشري كله، ويرى السهروردي أيضاً أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن ولدى دخولها إلى البدن تنقسم؛ فيذهب قسم إلى السماء، ويبقى الآخر في سجن البدن أو (قلعته)، ومن هنا فالنفس البشرية تعيش في ظلمة وتعاسة في هذه الحياة الدنيا، وتبحث عن نصفها الآخر (التوأم السماوي)، ولن تحظى بالسعادة إلا إذا حصل الاتحاد بين النصف الأرضي والسماوي.

٣ – الطبيعيات:

الطبيعيات عند هذا الفيلسوف قائمة على النور، لا على نظرية الصورة والهيولى الأرسطية، فجميع الأجسام عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة، وتقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(٥٢) حكمة الإشراق، مرجع سابق ص١٠٤.

أولها يحجب النور ويمنعه من الولوج إليها كالتراب مثلاً.

وثانيها: تشف فلا تمنع النور من الاختراق كالماء.

وثالثة تسمح بنفاذ النور، ولكن بدرجات متفاوتة كالهواء.

يرد السهروردي حركات الأجسام الأرضية: إما إلى "النور الأعلى" الذي هو مصدر الوجود، أو إلى "الأنوار الدنيا" في مراتب الكائنات النورانية المنبثقة منه، وللحرارة أهميتها في ذلك، فهي التي تجعل الحجر (يسقط)، والماء(يتبخر)، والبخار (ينعقد مطراً)، وليست الطبيعة كما يدعي المشاؤون، فالحرارة أو(النار) بمفهوم أدق، التي تعد عنصراً أساساً في طبيعيات الفلسفة المشائية، ليست كذلك هنا، وإنما هي صورة نورانية، وخليفة (النور الأعلى) في العالم الأرضي، ونظراً لهذه المكانة فهي تستحق التعظيم والتقدير[٥٣]، وبالتالي فعقيدة حكماء إيران القديمة في شأن النار ليست عقيدة إلحادية، وهذا – من وجهة نظري – أحد مظاهر الانحراف عن جادة الحقيقة.

ويحذو السهروردي حذو المشائيين في تفسير الظواهر الطبيعية، كنظرية التبخر مثلاً، غير أنه يبرز أهمية كبرى للنور في ذلك، فمن اختلاط العناصر – مثلاً – تنشأ الموجودات الأرضية الثلاثة، ويؤلف كل عضو منها طِلْسماً لملاك معين، فلما كان للذهب لمعان خاص، وله – من ناحية أخرى – تأثير على نفس الإنسان، وهو تحقيق السعادة لها، لمشابهة النور الذي فيه بنور النفس البشرية.

أما ما يتعلق بالزمان، فالسهروردي يعرِّفه كما عرَّفه أرسطو بأنه: مقياس الحركة، وهو أزلي بلا أول ولا آخر؛ لأنه لو كان له ابتداء وجب أن يسبقه إما نفس العدم، أو ذات من الذوات، وفي كلا الحالين لا بد من وجود زمن سابق لبدء الزمان[٥٤].

٤ – النفس، المعاد، التناسخ:

يسلك السهروردي مسلك ابن سينا وغيره من المشائيين في تعداد قوى

---

(٥٣) كذلك: ص١١٤.

(٥٤) كذلك: ص١١٠.

النفس النباتية والحيوانية، فالأولى تملك القوى الرئيسة الثلاث: (الغاذية والنامية والمولدة)، والنفس الحيوانية تملك قوة زائدة، هي الحركة التي تعني الرغبة والغضب والشهوة، وهذه تميز النفس الحيوانية عن غيرها، والنفوس بنوعيها السابقين هي مجرد مظاهر للنور الملائكي الكامن في كل نوع(٥٥)، وإذا تجاوزنا ذلك إلى الإنسان أكمل الأنواع الحيوانية فله – بالإضافة إلى تلك القوى السابقة – خمس حواس باطنة، وهي الحس المشترك، والواهمة، والمدركة، والمتخيلة، والحافظة، ووظيفتها أن توصل الانطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الكامن في داخل النفس البشرية.

أما ما يتعلق بالمعاد الروحاني ومصير النفس بعد الموت، فينظر السهروردي إلى النفس على أنها رهينة، وتسعى جاهدة لطلب النور الأعلى في كل لحظة من حياتها، حتى لو كانت غافلة أو مقصرة، ويحدد حال النفس بعد الموت درجةُ الصفاء والمعرفة التي حصلتها في الحياة الدنيا، وبالتالي فهناك ثلاث طبقات للنفس:

أولها: طبقة من حقق قسطاً من الصفاء في حياته الدنيا، وهم السعداء الذين ترحل أرواحهم إلى عالم الأنواع الأصلية.

الثانية: طبقة أولئك الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل، وهم الأشقياء الذين ترحل أرواحهم إلى عالم الصور المعلقة والعالم المظلم للقوى الشريرة والجن.

الثالثة: طبقة الذين فازوا بالإشراق في حياتهم، وهم الحكماء المتألهون حيث تصعد أرواحهم إلى ما فوق العالم الملائكي؛ لتنعم بالقرب من النور الأعلى.

أما **التناسخ** فيمكن تعريفه بأنه عبارة عن حال يتم فيها رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم(٥٦)، وهو باطل عند معظم العقلاء؛ لما يلزم عنه من القول

---

(٥٥) كذلك: ص١١٨، ١١٩.

(٥٦) انظر صفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، ت: ثائر حلاق، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة – كلية دار العلوم ٢٠٠١م)، ص١٢٧.

بقدم الأرواح، ونفي الحساب والجنة والنار، وخالف في ذلك طوائف من غلاة الباطنية(٥٧)، وبعض السمنية والمانوية أيضاً(٥٨)، والتناسخ – كما يرى البيروني – علم على النحلة الهندية(٥٩)، فمن لم ينتحله فليس منها، ويقصر أفلاطون التناسخ على نفوس الأشرار فقط، أما نفوس غيرهم فتعود إلى أصلها الإلهي(٦٠).

والسهروردي في كتابه (التلويحات) الذي سلك فيه مسلكاً مشائياً يقول بامتناع التناسخ؛ لأنه يلزم عنه أن يكون للبدن الواحد نفسان معاً وهو محال(٦١)، وهو ما ذهب إليه ابن سينا من قبل(٦٢)، غير أننا في (حكمة الإشراق) نكون أمام موقف آخر، قد يبدو غامضاً إلى حد ما، لكنه يخالف موقفه السابق على أي حال، فهو يذهب إلى عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد، وأن تطهير النفس لا يقتضي انتقال الجسد مع النفس؛ إذ الجسد يتلاشى، بينما تخضع النفس لطريق به مراتب حسب درجة تطهيرها في حياتها مع الجسد(٦٣)، فهو – إذن – يؤمن بتناسخ الأرواح طبقاً لتصور الصوفية للنفس وربطها بأبعاد الزمان الثلاثة: (الماضي والحاضر، والمستقبل)، وبفكرة الثواب والعقاب بناء على الأعمال، فالنفس سابقة على البدن في الماضي، وباقية بعد فنائه في المستقبل، والثواب والعقاب لا يحدثان في العالم الآخر، بل في هذا العالم(٦٤)، ولعل هذا التطور الذي صار إليه السهروردي يمكن رده إلى عاملين(٦٥):

أولهما: عقلي، وهو ضرورة تقرير طريق عام للخلاص يشمل الأشقياء الذين انغمست نفوسهم بالشرور والظلمات، ويكون ذلك بترقي النفس في مدارج التطهير حتى تتخلص من أدرانها.

---

(٥٧) انظر محمد الخطيب: الحركات الباطنية في الإسلام ص٢٣٩.
(٥٨) انظر إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ١/١٢٣.
(٥٩) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، ط٢/١٤٠٣هـ، ص٣٩.
(٦٠) انظر مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ٢/ ٢٤١.
(٦١) انظر كتاب التلويحات (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، ص٨١.
(٦٢) انظر النجاة، منشورات دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط١/١٩٨٥، ص٢٢٧.
(٦٣) انظر حكمة الإشراق، المقالة الخامسة ص١٢٤، وقارن: محمد علي أبو ريان: الفلسفة الإشراقية ص ٣٥٧.
(٦٤) انظر حسن حنفي: مرجع سابق ص٣١٦.
(٦٥) انظر محمد علي أبو ريان: الفلسفة الإشراقية ص ٣٥٧.

وثانيهما: نقلي، حيث وقع السهروردي تحت تأثير التراث الهيليني والتراث الشرقي القديم حيث يقبل هؤلاء التطهير على أنه مرحلة لازمة لخلاص النفوس من آثار المادة.

٥ – الإمامة عند السهروردي:

الباطنية لا يفهمون الإمامة، كما فهمها الشيعة بأنها مسألة تاريخية قد حددت فيها أسماء معينة تنتسب إلى علي – رضي الله عنه – بناء على وصية إلهية، وإنما هي عندهم مرتبة عقلية سامية ينالها شخص قادر على الاتصال بالعقل الفعال وتلقي الإشراق منه، والسهروردي يقترب من هذا التصور الباطني؛ فالحكيم المتأله عنده أقرب إلى القطب الصوفي منه إلى الإمام الشيعي.

ومهما يكن من أمر؛ فإن العالم – كما يراه – لا يخلو من حكمة؛ ومن شخص قائم بها يملك حججاً وبينات، وهو خليفة الله تعالى في أرضه ما بقيت لتحقيق مصالح البشر[٦٦]، وبالتالي فهي ليست حكراً على المسلمين، وإنما هي حق لكل حكيم ينشد التأله ويتوغل فيه، ولا يصل الإنسان إلى هذه الرتبة، إلا إذا تلقى الأمر الإلهي من عالم الأنوار، وليس هذا وحياً بالمعنى الديني وإنما إشراق وفيض يناله من يستحقه[٦٧]، والتوغل عند السهروردي يقع في التأله وفي البحث أيضاً، والجمع بينهما أفضل من الاقتصار على التوغل في التأله[٦٨]، وهذا يؤدي حسب الظاهر إلى تفضيل الحكيم على النبي، وقد ألزم ابن تيمية السهروردي بذلك[٦٩].

(٦٦) يقول في كتابه (كلمة التصوف): "اعلم أن الناس محتاجون إلى من يضبط أمور بيوعهم وإنكاحهم وجناياتهم وندائهم ربهم، ولا بد من معاملة بعضهم لبعض، فيجب من العناية الإلهية وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع، مؤيد بآيات تدل على أنها من عند الله، فيفرض عليهم قربات الله؛ حتى لا يكونوا كالبهائم يأكلون ويتمتعون، فيكونوا كالأنعام، بل هم أضل" انظر حكمة الإشراق.

(٦٧) انظر محمد علي أبو ريان: الفلسفة الإشراقية ص ١٠٧.

(٦٨) انظر حكمة الإشراق ص١٩، ٢٠.

(٦٩) انظر مجموع الفتاوى..

٦ – الشر الطبيعي:

إن كلام السهروردي في هذه القضية لا يخرج عما قاله ابن سينا – كما سنبين بعونه تعالى – ويمكن أن نلخصه في بما يأتي:

أ – إن التضاد بين الموجودات ضروري في عالم الكون والفساد؛ إذ "لولا التضاد ما صح الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صح وجود أشخاص غير متناهية، والأنواع العنصرية لا يصح حصولها إلا بتفاعل، ومن ضرورة التفاعل تضاد ما، فصح أنه لولا التضاد ما صح دوام الفيض على التجدد المستمر... ولتعطل العالم العنصري عن الحياة، وبقي على العدم البحت أكثر ما يمكن"[(٧٠)].

ومما يؤكد أهمية هذا التضاد وضرورته في عالم الوجود: أنه من لوازم ماهية الأشياء، وليس بفعل فاعل، فلا يمكن أن ينفك عنها.

ب – الممكنات عند السهروردي: إما أن تكون بريئة من كل شر أو نقص، كما هو حال العقول في عالمها العلوي، أو تنطوي على خير وشر كما في عالم الكون والفساد[(٧١)]، غير أن خيرها غالب، ولأجل هذا لا يصح أن نفترض أن يكون هذا القسم منزهاً عن الشر؛ لأن ترك خير كثير لأجل شر قليل يلزم عنه شر كثير، ومن ناحية أخرى لو تحقق ذلك لجعل الشيء غير نفسه، فتفقد الأشياء خصائصها بذلك، فتكون النار غير النار، وهو محال؛ لأن النار إذا لامست ثوباً من غير حائل أو مانع لا بد أن تحرقه، وإلا لعدمت خيرها؛ لانعدام قابلية الإحراق فيها.

ج – العالم – كما ينظر إليه السهروردي – أفضل العوالم الممكنة، ومن ثم لا يمكن تصور نظام لعالمنا هذا أتم وأكمل من نظامه الحالي، وعلى هذا فالشر يجب أن ينظر إليه بحسب ما عليه نظام الكل، لا بحسب ما يلحق بالشخص الواحد.

---

(٧٠) كتاب المشارع والمطارحات ص٤٦٦، ٤٦٧ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، الجزء الأول).

(٧١) انظر حكمة الإشراق، ص١٢٧.

يقول في ذلك: "وليس وجود الشخص الواحد معتبراً، بل النظام محفوظ بما لا يتناهى على أقسام لا تنحصر ولا تعد، ويقع من اللوازم حرق ثوب فقير، وقد يكون في مفسدة جزئية مصالح كلية"(٧٢).

ومعنى هذا: أن الشر الجزئي الذي لحق شخصاً "ما" فأتلف ثوبه، لا نسبة له أمام المنفعة التي حققها ذلك الشخص من النار خلال حياته، فكيف إذا كان ذلك النفع يتحقق للنوع بأكمله؟ وبهذا تتقرر القاعدة التالية عنده: ما كان شراً جزئياً فهو "حسن بالقياس إلى نظام النوع، كما يقطع عضو لصلاح بدن، وإذا نظرت إلى النظام الكلي فلا شر"(٧٣).

والسهروردي يرى أن العالم لم يخلق بجملته لأجل الإنسان، وقد شنع على من توهم خلاف ذلك، ولأجل هذا فلا قيمة لتلك الشرور التي تلحق ببعض البشر؛ إذا ما قيست بالممكنات التي أوجدها الله تعالى، ومن ثم فإن إرادة الله تعالى وتقديره أزلي، وقد ضبطت قوانين الكون على أساسهما بحيث لا يصح الوجود إلا كما هو عليه الآن، وإذا كان كذلك فلا يضير "عمى زيد، وزمانة عمرو، في النظام الكلي"(٧٤).

د – رغم أن السعادة أكثر من الشقاء، إلا أنه قد يتبادر للذهن أن يقول قائل: "إذا كان الكل مقدراً فلماذا العقاب"؟ يجيب السهروردي بأن الله ليس مسؤولاً عن ذلك العقاب الذي ينال البشر، وإنما سبب ذلك الملكات الرديئة "والهيئات المبعدة هي بنفسها الموجبة للألم، لا لسطوة منتقم خارجي، والمريض إذا قصر في الحمية، ونالته الأوصاب، ليس ذلك لأن الطبيب المحذر انتقم منه، بل هو من لوازم ما ساق إليه القدر من النهمة"(٧٥).

---

(٧٢) كتاب المشارع و المطارحات ص ٤٧٢ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، الجزء الأول).

(٧٣) المشارع ص ٤٦٧.

(٧٤) السابق ص ٤٦٨.

(٧٥) كتاب المشارع والمطارحات ص ٤٧٣.

إن السهروردي مدين فيما قاله – ههنا – لابن سينا، حيث ذهب إلى أن وجود الشر ضروري، من حيث إنه يتبع وجود الخير؛ فالعناصر لو لم يحصل لها تضاد وانفعال في الغالب، لا يمكن أن توجد عنها هذه الأنواع الشريفة، فإفاضة الخير لا توجب ترك الخير الغالب لشر نادر الحدوث، فلو ترك هذا النوع من الخير؛ لكان ذلك شراً أعظم من ذلك الشر الكائن بإيجاده(٧٦).

وعلى هذا: فالشر يوجد في الإمكان الذي في المادة، وطالما أن حقيقة المادة لا تخلو من الإمكان، فهي – إذن – لن تخلو من الشر، ومن ناحية أخرى فإن الشرور ليست مرادة لذاتها، ومرضي بها، لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون منفكة عنها، فهذا الحدوث العرضي غايته – إذن – تحقيق الخير الذي هو مقصود بالذات(٧٧)، ويرى ابن سينا أن هذا الشر كثير، وليس أكثرياً، وفرق بين هذا وذاك، فالأمراض – مثلاً – كثيرة وليست أكثرية، ولكن رغم ذلك فإن هذا الصنف من الشر، وإن كان كثيراً إلا أنه أقل من الخير الذي يقابله، فضلاً عن وجود خيرات أبدية لا يلحقها شر ولا فساد(٧٨).

وبالتالي فعالمنا – كما يراه الشيخ الرئيس – هو أفضل عالم ممكن؛ لأن ثبات النظام الكلي للعالم لا يتحقق إلا إذا كان مركباً من الصلاح والفساد، ولو كان ما في العالم مقتصراً على الخير فقط لما تحقق له نظام، ولغدا عالماً آخر(٧٩)، ففكرة أن عالمنا "أفضل العوالم الممكنة"، التي عول عليها ابن سينا، قد اصطبغت بها فلسفة **ليبنتز Leibnitz** (ت١٧١٦م) فيما بعد عند حديثه عن العدالة الإلهية، حيث أسندها له معظم مؤرخي الفلسفة، ولم يحاولوا إرجاعها إلى والدها الشرعي – أعني ابن سينا – ومن الإنصاف أن نذكر أن جذورها الأولى يمكن أن نجدها عند الرواقية(٨٠) المعتزلة الأوائل من خلال "مقولة

---

(٧٦) انظر النجاة: ٣/ ٣٢٢.

(٧٧) يقول في إلهيات الشفاء: "وأريد الشر – أيضاً – على الوجه الذي بالعرض....فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر" م٩، ف٦، ص٤٢١.

(٧٨) انظر الشفاء، م٩، ف٦، ص٤٢٢، والنجاة ٣/ ص٣٢٦.

(٧٩) رسالة في سر القدر ص٢، ٣.

(٨٠) يرى بعض الباحثين أن المعتزلة قد أخذوا هذه الفكرة من الرواقية. انظر عبد الفتاح فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص٤٤٩، ٤٥٠.

الأصلح" التي اشتهروا بها، كما أننا لا نعدم شبهاً لها في فلسفة **أفلاطون** وبعض فلاسفة المسيحية القدامى **كأوغسطين** (ت٤٣٠م)(٨١)، وقد قال بها بعد ابن سينا بعض مفكري المسلمين، كابن **عربي والغزالي**(٨٢)، والسهروردي، ومن المسيحيين **مالبرانش** (ت١٧١٥م) **وفولف Wolff** (١٦٧٩-١٧٥٤م) والشاعر الإنكليزي **الإسكندر بوب** (ت١٧٤٤م)، وعبارته المشهورة في ذلك: "**كل ما يكون يكون حقاً**"(٨٣).

المبحث الثالث
مكانة النقد عند السهروردي

إن أهم ما يميز فلسفة السهروردي حضور الجانب النقدي فيها، وهذا طبعي من فيلسوف أراد أن يصيغ فلسفة جديدة، وقد ساعده في ذلك تكوينه الثقافي المتنوع، وربما رغبة صادقة في طلب الحق، وسنقتصر – ههنا – على أهم هذه الجوانب:

أولاً – موقفه من المنطق الأرسطي:

لا يمكن الفصل بين المنطق وبين حكمة الإشراق في التصور السهروردي – رغم ما يبدو بينهما من تباعد، إذ الأول تحكمه قواعد الفكر، بينما يخضع الثاني لفعل الشعور –؛ لأنه يريد أن يعيد صياغة المنطق الأرسطي على نحو يجعله إشراقياً، ولا يتحقق ذلك إلا بتخليصه من الرواسب المشائية المتصلة

(٨١) انظر ثائر الحلاق: العناية الإلهية ومشكلة الشر ص٤٠٨.

(٨٢) انظر الأسفار ٧/ ١٢١، ١٢٢. حيث جاء فيه: "لا شبهة لأحد من أهل التحقيق... في أن نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظامات الممكنة، وأكملها وأفضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر، وهذا ثابت محقق عند الكل..وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه، ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين المغربي في الفتوحات واستحسنه، وهو كلام برهاني".

(٨٣) Oramsby, E., Theodicy in Islamic Thought, Princeton University Press, 1984, p7.

بالجانب الصوري، وهذا جانب مهم في فلسفة السهروردي يحتاج إلى دراسة مستقلة، وبسطه في هذا المقام غير لائق، غير أننا لا بد أن نقف من ذلك على رؤوس الفواصل، ففي مبحث "التعاريف" يستبدل بأسماء أنواع الدلالة: (التطابق، والتضمن، والالتزام) أسماء أخرى، وهي على الترتيب: (القصد، والحيطة، والتطفل)، حيث تدل على جانب شعوري قصدي؛ لا على جانب صوري موضوعي محايد، وفي قسمة الألفاظ إلى عام وخاص، يسمي اللفظ الخاص بالشاخص، والمعنى الخاص بالمعنى الشاخص أو المنحط، والعلو والانحطاط كلاهما بعد صوفي تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال، ويقسم المعارف – أيضاً – إلى فطرية كالوحي، وغير فطرية كالمعرفة الإنسانية المكتسبة[٨٤]، بدلاً من تصور وتصديق.

أما ما يتعلق بالحد الأرسطي، فقد قبل بعض جوانبه ونقد بعضها الآخر، ففي نقده لمبحث التعريفات ينطلق من دعوى المشائيين بأننا ننتقل من المعلوم إلى المجهول، وأن غاية التعريف هي التمييز والدلالة على الماهية عن طريق الحد، وما يدل على الماهية هو الجنس المشترك، ثم يأتي الفصل الذاتي لتمييز الأشياء المشتركة في الجنس الواحد، ولكن التساؤل الذي يرد على المشائيين هنا: كيف نعرف هذا الفصل الذاتي المميز؟ إن عرفناه عن طريق غيره من الموجودات لم يعد خاصاً بالشيء المعرف، ويصبح غير صالح للتميز؛ لاشتراك أكثر من موجود فيه، وإن لم نعرفه من خلال شيء معلوم لنا يصبح مجهولاً، وبالتالي لا نتوصل إلى مجهول بمجهول آخر، ومثال ذلك: تعريفنا الحصان بأنه: (حيوان صاهل)، هو غير مستقيم؛ لأن من لا يعرف الفرس لا يمكن أن يعرف الصهيل، وإذا أردنا تعريف الصهيل بأنه صوت الفرس وقعنا في الدور[٨٥]، ويذهب السهروردي إلى أن الأشياء البسيطة غير المركبة – كالسواد – مثلاً

(٨٤) انظر حسن حنفي، مرجع سابق ص٣٢٠.

(٨٥) وهذا النقد يوافق ابن تيمية فيها السهروردي رغم ما بينهما من اختلاف في التوجه. انظر الرد على المنطقيين ١/ ٨٠.

إنما تعلم بالمعاينة المباشرة، ولا تعريف لها، أما الأشياء المركبة: فتعرف بالإشارة إلى جملة الأشياء البسيطة التي تشكل ذلك الشيء المركب[٨٦].

ومن ناحية أخرى، فإن من شروط الحد عند المشائيين: ذكر جميع الذاتيات المميزة للشيء[٨٧]، ولا يجوز الاقتصار على بعض الصفات التي تميزه عن غيره؛ لأنها لا توصل إلى تمام الماهية، ولكن هذا – كما يرى السهروردي – لا يمكن ضبطه، إذ ما الضامن إلى أنه لا يوجد ذاتي آخر قد غفلنا عنه، فحصر الذاتيات يحتاج إلى استقراء تام، وهذا أمر غير ممكن، كما أن الإتيان بالحد على مقتضى شروط المشائية غير ممكن، وهنا يكرر السهروردي طرح مشكلة التمييز بين الصفات الذاتية واللازمة[٨٨].

وأيضاً يستحيل معرفة شيء بواسطة التعريف الأرسطي القائم على الجوهر والعرض؛ لأسباب منها: أن الجواهر لها فصول مجهولة، ومن ثم فالجوهرية معرفة بشيء سلبي يحتاج إلى تعريف، وكذا فإن الأجسام والأعراض غير متصورة، وأن معرفة الجواهر باللوازم، وتلك اللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر، فلا يمكن أن نعرف شيئاً في الوجود أصلاً، وإن اللونية – كالسواد – شيء بسيط، ولا يحتاج إلى تعريف لبساطته من ناحية، ولعدم وجود جزء آخر مجهول، وبالتالي لا يعرف لمن لم يشاهده، ومن شاهده فقد استغنى، وأخيراً فهناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا في الثاني، وبالتالي لا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان[٨٩]. إن هذا النقد الذي يوجهه السهروردي إلى التعريف الأرسطي يهدف إلى إبراز أهمية المعرفة الكشفية والحسية، فهما من يقدر على تقديم معرفة جديدة يعجز التعريف الأرسطي عن الوصول إليها.

---

(٨٦) انظر سعدييف: الفلسفة العربية الإسلامية ص٢٩٨.

(٨٧) انظر ابن سينا: النجاة، نقحه ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط١/ ١٩٨٥، ص٤٦، ٤٧.

(٨٨) انظر حكمة الإشراق ص٥٩.

(٨٩) انظر حكمة الإشراق ص٧٣ وما بعدها، وقارن حسن حنفي، مرجع سابق ص٣٢٣.

ويدخل السهروردي تعديلات أكبر على مبحث المقولات، فلا دليل على حصر المقولات في عشر تحديداً، والمشائيون قد اعترفوا بأنهم لا يملكون برهاناً على ذلك، ومن هنا يقترح ردها إلى خمس، وهي: الجوهر والحركة والإضافة، والكم والكيف، أما المقولات "متى" و"أين" و"الملك" و"الوضع" فهي ضروب من الإضافة، أما مقولتا "الفعل" و"الانفعال": فهما ضربان من الحركة، ويرى السهروردي أن المذهب التقليدي في المقولات لم يؤخذ عن المعلم الأول، وإنما عن شخص فيثاغوري يدعى أرخوطس[٩٠].

وإذا تجاوزنا ذلك إلى القضايا المنطقية، فالسهروردي ينتقد إغراقها في التفصيلات والتقسيمات وبخاصة لدى المشائية المتأخرة، فسعى – في تصنيفه للقضايا – إلى رد أشكالها المختلفة إلى شكل واحد أساس، فمن حيث الكيف ترد القضايا السلبية إلى قضايا موجبة؛ لأن الإيجاب أصل والسلب فرع، كما أن الإيجاب – عنده – ثابت عيني، أما السلب: فهو ذهني فقط، ومن حيث الكم يرد (الجزئية) منها إلى (الكلية)؛ لأن العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، أما القضايا الشخصية فينبغي أن تهمل؛ لأنها ليست بذات قيمة معرفية، ورد الجهات أيضاً من الإمكان والامتناع إلى الضروري، فلا يبقى بعد ذلك إلا القضية الكلية الموجبة الضرورية، التي أطلق عليها اسم "البتاتة"، أي: القاطعة، ومن حيث إطلاق الحكم يرد القضايا المنفصلة إلى قضايا متصلة؛ لأن الاتصال أصل الانفصال، ومن ثم فإن الحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين، بل هي حقيقة واحدة متصلة[٩١]، وهكذا فإن السهروردي لم يرفض المنطق كآلية للمعرفة، بل وجد فيه ما يستحق العناية والاهتمام، ولكن بعد أن تتم صياغته على نحو يتفق مع رؤيته الإشراقية.

(٩٠) انظر السابق.

(٩١) انظر حكمة الإشراق ص٣٠، وقارن حسن حنفي، مرجع سابق ص٣٢٧، ٣٢٧، وكذا ناصر ضميرية: نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، رسالة ماجستير (كلية الآداب، جامعة دمشق، ٢٠٠٥م)، ص١٧٥.

ثانياً – موقفه من الفلسفة:

يمكن أن نجمل موقفه النقدي من الفلسفة المشائية بالنقاط الآتية:

١ – رفض تحديد العقول بعدد معين – كما ذهب إليه المشاؤون[٩٢] – إذ لا دليل عليه، والحدس وإن كان يقضي بأن هذه السلسلة واجبة النهاية حيث ينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل عنه نور آخر، إلا أنه يتعذر معرفة عددها، وأيضاً فإنه ينتقدهم؛ لأنهم أثبتوا لآخر العقول ميزات وإمكانات لم تعط للعقول العوالي[٩٣].

٢ – شنع السهروردي على الفلسفة المشائية؛ لتفرقتها بين الهيولى والصورة؛ إذ يرى أنه لا يوجد في الجسم اتصال أو انفصال، بل المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة، وهي ليست أعراضاً، فالمقدار لا يقبل الانفصال، وليست الزيادة في المقدار كمية بل كيفية، فالشمعة التي تذوب تختلف أحوالها ولكن مقدارها يبقى ثابتاً، فلا يوجد تخلخل أو تكاثف، بل أضعف وأشد، ولا زيادة ولا نقصان، ولا يوجد شيء اسمه الهيولى، ولا سيما أنها لا تخصص إلا بالصورة، وليس هناك ارتباط بين الصورة والهيولى، وليست الأولى علة للثانية، وليس هناك هيولى مجردة أو صورة مجردة.

فمن الخطأ: اعتبار الوجود عرضاً لاحقاً بالماهية، زائداً عليها في الأعيان، وعنده إن نسبة الوجود إلى الماهية ليس نسبة المحمول إلى الموضوع وإلا أمكن تصور وجود الماهية مع الوجود أو قبله أو بعده، وذلك محال لأن خارج الذهن يكون الوجود والماهية شيئاً واحداً، كما يبطل

---

(٩٢) حكمة الإشراق، المقالة الثانية، ف(٨)، ص٩٩، أرثور سعدييف: الفلسفة العربية الإسلامية ٢٩٧.

(٩٣) يقول السهروردي مستغرباً: "وإن كان من السوافل، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برزخ العوالي وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ حكمة الإشراق ص٩٩، وانظر سعدييف: ص٣٠٥.

السهروردي وجود الجوهر الفرد؛ لأن من أثبته أخذ ما بالقوة على أنه بالفعل، وما بعالم الأذهان على أنه بعالم الأعيان(٩٤).

ومن مآخذه على المشائية: إنكارهم المثل الإفلاطونية، وقد نهض لإعادة الاعتبار إليها ببرهانين:

أحدهما: "**كشفي**": يقوم على مشاهدات شخصية، كتلك الأحوال التي كانت تحصل لأفلاطون وفيثاغورث وغيرهما؛ حيث تنخلع فيها أبدانهم، وتصير مجردة عن الهيولى، فيرتقون في عالم العقل ويعاينون المثل النورانية.

والآخر: "**بحثي**" ينظر إلى المثل على أنها "مدبرات الأنواع" فمن تأمل في العالم المادي وجد أن الأنواع التي فيه ليست ناتجة عن مجرد الاتفاقات؛ إذ لا يتكون من الإنسان غير الإنسان ومن التمر غير التمر، فكل نوع يثبت على نمط واحد، وهذا يتطلب أن يكون لكل نوع من الأنواع (المخلوقات الحية وغير الحية) جوهر مجرد نوراني قائم بنفسه في عالم العقل، وهذا المثال هو "صاحب النوع" أو "ربه" أو "أمه"، وهو الذي يتولى تدبير النوع وحفظه، وبالتالي فإن النوع ليس إلا "ظلاً له" أو "صنماً" أو "طلسماً"(٩٥).

وقد صاغ من خلال تدليله على وجود المثل العقلية واحداً من أهم مبادئ الفلسفة الإشراقية، وهي قاعدة "الإمكان الأشرف" وتعني: "أنه إذا وجد الممكن الأخس، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف موجوداً" أو بعبارة أخرى" وجود الناقص يثبت وجود الكامل، بناء على ذلك، فمن وجود الأجسام نستدل على وجود النفس المدبرة لها، ومن وجود النفس نحكم بوجود العقل المنزه عن المادة، ومن وجود العقول الفردية نصل إلى وجود مثال النوع(٩٦).

---

(٩٤) انظر حكمة الإشراق ص٨٠ وما بعدها، وقارن أيضاً حسن حنفي: مرجع سابق ص٣٢٩، ٣٣٠، وسعدييف: ص٣٠١.

(٩٥) انظر الفلسفة العربية الإسلامية ص٢٩٩.

(٩٦) انظر السابق.

وحتى يتخلص من الاعتراضات التي وجهها المشاؤون، فالمثل عارية عن الجسمانية، ولا توجد لأجل ما تحتها؛ لأن العالي لا يحصل من أجل السافل، ومن هنا لا تسلسل فيها إلى غير نهاية، وهي ذوات بسيطة، وإن كانت أنواعه مركبة، والمثل تقابل أنواع الجواهر فحسب، أما أنواع الأعراض فليس لها مثل، وأخيراً فإنها تنطوي على كل ما هو ضروري لضمان تكامل الأشخاص(٩٧).

٣ – أخذ على ابن سينا أن دليله على وجود الواجب يقوم على أساس جدلي لا برهاني(٩٨)، كما عارضه في نظرته للشر بأنه عدم لا ذات له(٩٩)، قائلاً: " وهذا القائل لا ينبغي أن يستروح إلى أن الجهل المركب يوجب زيادة ألم في الآخرة، والجهل المركب والألم الحاصل منه وجودي وهو شر"(١٠٠)، فيكون السهروردي بهذا قد التقى مع الفخر الرازي في معارضة ابن سينا بشأن عدمية الشر(١٠١).

٤ – عاب على أبي البركات البغدادي صاحب "المعتبر" مذهبه في الإرادة المتجددة للمصالح(١٠٢)، وقسا عليه بعبارة لا يستسيغها منهج العلماء بقوله: "وأنحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المتطبب أبي البركات من إثبات إرادات حادثة غير متناهية في ذاته"، ولعل مأخذه في ذلك أنه لا يصح أن تكون الإرادة الإلهية كذلك، فإنه يلزم عن هذا المذهب أيضاً – طالما أن الإرادة متجددة وفقاً للمصالح – ألا يوجد إنسان أعمى، أو أرملة مهملة، أو فقر هتك كثيراً من أرباب الستر(١٠٣).

(٩٧) انظر السابق ص٣٠٠.
(٩٨) انظر ماجد فخري: مرجع سابق ص٤٠٣.
(٩٩) انظر الشفاء، الإلهيات، تقديم: إبراهيم مدكور، ت: محمد يوسف موسى وزملاؤه، الهيئة العامة للمطابع الأميرية (القاهرة) م٩، ف٦، ص٤١٩.
(١٠٠) المشارع ص ٤٧٢.
(١٠١) انظر ثائر الحلاق: العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وابن ميمون وتوماس الأكويني، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، عام ٢٠٠٥م، ص ٤٣٤.
(١٠٢) انظر أبا البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة ٣/ ٤٥، ٤٧.
(١٠٣) كتاب المشارع والمطارحات ص ٤٦٨.

٥ – كما أنه لم يرتض مذهب من قال: بأن الله يفعل ما يشاء، ولا يسأل عن فعله بـ "لم"؟ وكذا مذهب من لا يقول بالمصلحة، بل يقتصر على أنه "أراد ففعل لا لغرض"(١٠٤).

٦ – ومن النقاط الفارقة بين المشائية والإشراقية: مسألة آلية الرؤية، فالأرسطيون يعتقدون – في تفسيرهم للإبصار – أن صورة المرئي تنطبع في العين، ثم تنتقل إلى الحس المشترك، فالنفس التي ترى ذلك الشيء.

لا يقبل السهروردي ذلك؛ لأنه يتعذر انطباع الكبير (الشمس مثلاً)، في الصغير (شبكية العين)، ومن ثم فالرؤية عنده قائمة على القول بالطابع الإشراقي للإدراك الحسي وللمعرفة عامة، فالعين لا يمكن أن ترى إلا الشيء المضيء أو المضاء، وعندما يكون هذا الشيء مقابل العين تنغمر بنور خاص روحاني، وبفضل هذا الإشراق تتحقق الرؤية(١٠٥).

ثالثاً – موقفه من العقائد والفلسفات الأخرى:

نلخص موقف السهروردي من خلال النقاط الآتية:

١ – رد على الطبائعية والحشيشية [فرقة باطنية تنتسب إلى الإسلام]، وألحق جالينوس بهم؛ لتكذيبهم الأنبياء، وإنكارهم البعث، والجنة، والنار، والحساب(١٠٦).

٢ – أبطل مذهب الملحدة الذين قالوا بقدم العالم، وأنه لا خالق له(١٠٧).

---

(١٠٤) السابق ص٤٧٠، ٤٦٩.

(١٠٥) انظر سعدييف: ٣٠٢.

(١٠٦) يقول في كتابه كلمة التصوف: "لما تبين لك أن الإنسان ما خلق عبثاً وأنه راجع إلى الله يوم الحشر، فعلمت بطلان مذهب الحشيشية والطبائعية، ودريت كذب جالينوس وإخوانه من الذين يظنهم الجاهل حكماء، وهم في طغيانهم متجبرون يكذبون أنبياء الله، ولا يرجون اليوم الآخر، فمنقلبهم دار العذاب" ص٥٩، ٦٠.

(١٠٧) "لما دريت أن العالم محتاج إلى صانع، وأنه ممكن الوجود، مفتقر إلى موجد، فلا يتصور أن يكون قديماً، إذ ليس القديم إلا واجب الوجود، فتبين لك بطلان مذهب الملحدة الذين زعموا أن العالم قديم، وأن لا قيم للعالم، ودريت أن الأفلاك كلها دائرة بأمر الله وكلمته، لا بطبعها كما زعموا". كلمة التصوف: ص ٦٠.

٣ – نقد النصارى حين جعلوا لله تعالى ولداً؛ لأن "الأب" يعني المبدع، والمبدع هو واجب الوجود بالذات، وكذلك الكلمة التي تمثل حقيقة النفس الناطقة هي ليست إلا سبباً ومعلولاً لروح القدس، وليست ابناً كما يعتقدون[(١٠٨)].

٤ – رد على اليهود عندما تصوروا أن إثبات النسخ يستلزم البداء، فأنكروهما معاً، والحق أنهما مختلفان، فالتغير في الأحكام كالتغير في العالم، فكما أن التغير في العالم لا يوجب التغير في ذات الله تعالى، كذلك التغير في الأحكام الإلهية لا يغير الباري، وإنما يغير الحكم وفقاً لمصلحة الخلق[(١٠٩)].

٥ – ينظر إلى المجوس على أنهم من أهل الضلالة، وسبب ضلالهم في نظره اعتقادهم بأن في الصادر الأول إمكاناً، فالإمكان من لوازم الصدور، والمخلوق لا ينفك عن الإمكان قط، وبناء على ذلك تعد لوازم الماهيات ذاتية لها، ويتعذر رفعها عن تلك الماهيات، إن الإمكان منشأ الشر، والشر ليس سوى انعدام الكمال؛ ولذلك فالشر خاصة للذات، ولا يتميز بالهوية، وضلال المجوس جاء من هذا الوجه عندما تصوروا أن كل ما هو خاصة للذات ذاتاً؛ ولذلك منحوا الشر هوية مستقلة[(١١٠)].

*** الإشراقية بعد السهروردي:**

لقد انتشر الفكر "الإشراقي" انتشاراً كبيراً في مشرق العالم الإسلامي، ولا سيما في بلاد فارس، وكان ثمرة ذلك تلك الشروح والتعليقات التي وضعها بعض أنصاره على مؤلفات شيخ الإشراق، ومن أهمها: شرحا حكمة الإشراق لشمس الدين الشهرزوري (١٢٤٣م)، وقطب الدين الرازي (١٣١١م)[(١١١)]، كما أن للحلّي شرحاً على التلويحات، أما عبد الرزاق اللاهيجي فقد شرح "هياكل النور".

---

(١٠٨) انظر كلمة التصوف: ص ٦١.
(١٠٩) انظر السابق ص ٦١.
(١١٠) كذلك: ص ٦١، ٦٢.
(١١١) انظر سعدييف: الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، ص٢٩٦.

وينبغي للمرء أن يشير هنا إلى وقوع نصير الدين الطوسي تحت تأثير تعاليم شيخ الإشراق، بالرغم من أنه أعظم أنصار المشائية، وإليه يرجع فضل إحيائها بعد ابن سينا من خلال شرحه المميز على"الإشارات"، وبلغت الإشراقية أوج ازدهارها في العصر الصفوي عندما أصبح التشيع المذهب الرسمي للدولة الإيرانية، ولا تزال هذه الفلسفة حتى اليوم تجد اهتماماً كبيراً في جامعاتها، حيث خصصت كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران كرسياً مستقلاً للحكمة الإشراقية.

وذهب بعض الباحثين إلى أن هذه الفلسفة قد تركت أثرها – أيضاً – على التراثين الهندي واليهودي(١١٢)، وكذا بعض مفكري عصر النهضة الذين أعجبوا بها، واستخدموها كأداة للتحرر من سيطرة أرسطو(١١٣)، ولم يقدم لنا هؤلاء من الأدلة ما يؤكد ذلك ويدلل عليه، والله أعلم.

تعقيب ونتائج:

١ – لقد أراد السهروردي أن يطرح مشكلة وحدة المنهج من خلال فلسفة الإشراق؛ فالفلسفة – في نظره – واحدة يكمل بعضها بعضاً، ومن هنا فلا يمكن إرجاعها إلى مصدر محدد، أو حضارة بعينها.

٢ – إن معالم الحكمة الإشراقية – رغم جهود صاحبها – ظلت غير ناضجة تعاني من عدم الوضوح والتماسك، فضلاً عن أن جميع الأفكار التي أطال نفسه في بحثها لا نعدم لها نظائر في تراث الأقدمين، كفلاسفة اليونان وحكماء الفرس، ومتصوفة الفلاسفة، وبالتالي فعندما نتحدث عن فلسفته نكون أمام فلسفة انتقائية لا إبداعية، وربما ينطبق هذا الأمر – إلى حد كبير – على جميع الفلسفات التي جاءت بعد أرسطو من رواقية وأبيقورية وأفلاطونية محدثة.

---

(١١٢) انظر سيد حسين نصر: مرجع سابق ص١٠٧.

(١١٣) انظر هنري كوربان: تاريخ الفلسفة ص٣٢٨، وموسوعة الفلسفة العربية، مرجع سابق ص٧٣.

٣ – لم يستطع السهروردي التخلص من الجانب الطبيعي في الفلسفة والتصوف، وغاية ما فعله أنه قد أجرى بعض التحويرات والتعديلات التي لا تؤثر على الإطار العام الذي صكته الفلسفة المشائية.

٤ – إن من أبرز النقاط التي يمكن أن نقف عليها في فلسفته الإشراقية؛ هي محاولته إصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من آثار المشائية، وهو الجانب الإبداعي في فلسفته، وكذا نقده لقضية واجب الوجود وملحقاتها، وبالتالي فإن جانب الهدم عنده يتفوق على جانب البناء.

٥ – عندما يتحدث السهروردي عن إخوانه "الإشراقيين" فلا يقصد بذلك المعنى الجغرافي المتمثل في حكماء الفرس، وإنما يريد الحكماء المتألهين أصحاب حكمة الإشراق.

٦ – إن إشراقية السهروردي قد طورت نزعة المحايثة في التصوف؛ إذ وجهته نحو الاقتراب الذوقي – النفسي من الإله، ومهدت الطريق واسعاً أمام وحدة الوجود.

٧ – المعرفة الإشراقية عنده هي جماع الحكمة بنوعيها البحثية والذوقية، والكامل من جمع بينهما، ومن ثم فتحدد مراتب طالبي المعرفة على قدر حظهم من التأله والبحث، ووجود هؤلاء نادر، ومن وجد منهم فهو الإنسان الكامل على الحقيقة.

٨ – إذا كان الدين الإسلامي مقتصراً على الظاهر دون الباطن، فلا ريب أن جهود السهروردي ليست إلا عصياناً وتمرداً، لأن الإسلام في نظره هو الذي يجمع بين الشريعة والحقيقة؛ وبذلك يلتقي – في قراءات بعض الباحثين – مع الأفكار الغنوصية والباطنية، وهذا ما لم يوافقه عليه أهل الإسلام.

تم البحث والحمد لله الذي به تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية والمعربة:

- أرثور سعدييف: الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، دار الفارابي (بيروت)، ط١ ٢٠٠٠.
- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم ت٦٦٨هـ): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت)، د/ط.ت.
- الأكويني توماس:

  ١ - الخلاصة اللاهوتية، ترجمها عن اللاتينية: بولس عواد، المطبعة الأدبية، ١٩٠٨م.

  ٢ - مجموعة الردود على الخوارج، ت:نعمة الله الماروني، مطبعة المرسلين اللبنانيين.
- البغدادي: أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا (٥٤٧هـ): المعتبر في الحكمة (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد)، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٧، ١٣٥٨هـ.
- البيروني (أبو الريحان، محمد بن أحمد ت٤٤٠هـ): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، ط٢/ ١٤٠٣هـ.
- ثائر الحلاق: العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وابن ميمون وتوماس الأكويني، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، عام ٢٠٠٥م.
- جورج جيمس: التراث المسروق، ت: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.
- جومس نوجالس: السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي (ضمن الكتاب التذكاري عن السهروردي بإشراف إبراهيم مدكور).

- حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، مقال ضمن كتابه (دراسات إسلامية)، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية، د/طت.
- الحموي (أبو عبد الله ياقوت ت٦٢٦هـ): معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الذهبي: (شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨هـ):

١ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: عمر تدمري، دار الكتاب العربي (لبنان)، ط١/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢ - سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ت: بشار معروف وزميله، ط١/ ١٩٨٤.

- الرازي (محمد بن أبي بكر ت٧٢١هـ): مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، د/تط.
- ابن رشد (أبو الوليد، محمد بن أحمد ت٥٩٥هـ): تهافت التهافت، نشرة دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١/ ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- السهروردي (يحيى بن حبش):

١ - المطارحات، ضمن مجموعة شيخ إشراق، اعتنى بها هنري كوربان، نشرة الهيئة العامة لقصور الثقافة، د/ط.ت.

٢ - رسالة في اعتقاد الحكماء، دار الحمراء للطباعة والنشر(ضمن مجموعة السهروردي المقتول)، ت: يوسف إيبش، ط١/ ١٩٩٠،.

- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، ط٢/١٩٨٦م.
- ابن سينا:

١ - سر القدر (ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٣هـ).

٢ - الشفاء، الإلهيات، ت: محمد يوسف موسى وزملاؤه، الهيئة العامة للمطابع الأميرية (القاهرة).

٣ - النجاة، نقحه ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط١/ ١٩٨٥

- الشهرزوري: ترجمة السهروردي (نشرت في مقدمة كتاب هياكل النور، ت: حسن السماحي، دار الهجرة - بيروت).

- الشيرازي: محمد بن إبراهيم صدر الدين(ت: ١٠٥٠هـ): الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية، المعروف بالأسفار الأربعة، دار الفكر العربي، د/ت.

- عبد الفتاح فؤاد (دكتور): الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء (الإسكندرية)، ط١/ ٢٠٠٣م.

- عبد الواحد طه: موقف بعض الجامعات الأوربية من فلسفة ابن رشد، ضمن الكتاب التذكاري (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، تحرير: مقداد منسية، المنظمة والمجتمع الثقافي (أبو ظبي)، ط١/ ١٩٩٩م.

- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر ت٨٥٢هـ): لسان الميزان، نشرة مؤسسة الأعظمي للمطبوعات (بيروت)، ط٣/١٤٠٦ - ١٩٨٦.

- ابن العماد (عبد الحي بن أحمد الحنبلي ت١٠٨٩هـ): شذرات الذهب، ت: عبد القادر الأرناؤوط وابنه، دار ابن كثير، دمشق.

- علي الشنوفي: صدى نظريات ابن رشد في أوربا الغربية ضمن الكتاب التذكاري (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، تحرير: مقداد منسية، المنظمة والمجتمع الثقافي (أبو ظبي)، ط١/ ١٩٩٩م.

- الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد ت٥٠٥هـ): الاقتصاد في الاعتقاد، دار الهلال (لبنان)، ط١/ ١٩٩٣م.

- كبلستن: تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط١/٢٠٠٢.

- كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة (لبنان – ناشرون)، ط١/ ٢٠٠٠.
- لالاند: الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات (بيروت – باريس)، ط١/ ١٩٩٦م.
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، عربه كمال يازجي، الشركة المتحدة للنشر، ١٩٧٤.
- مارتن برنال: أثينة السوداء، ت: ثلة من الباحثين المصريين، تحرير أحمد عتمان، المجلس الأعلى للثقافة، د/ت.
- محمد راغب الطباخ: أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، دار القلم العربي (حلب)، ط٢/ ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- محمد علي أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، ١٩٨٧م.
- معن زيادة: موسوعة الفلسفة العربية، بإشراف مادة (إشراق)، معهد الإنماء العربي، ط١/ ١٩٨٦م.
- ابن ميمون (موسى ت١٢٠٤م) : دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي، نشرة مكتبة الثقافة الدينية، د/ت.
- ناصر ضميرية: نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، رسالة ماجستير (كلية الآداب، جامعة دمشق، ٢٠٠٥م).
- هنري كوربان: السهروردي المقتول (مؤسس المذهب الإشراقي)، مقالة ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، سينا للنشر، ط٣/ ١٩٩٥.
- اليافعي (عبد الله بن أسعد ت٧٦٨هـ): مرآة الجنان، ت:خليل منصور، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٧.

المراجع الأجنبية:

- Frederick C.Copleston; Medieval Philosophy,New York.
- Oramsby, E., Theodicy in Islamic Thought, Princeton University Press, 1984.
- William L, Philosophy of Religion, Rowe, 1989.